هل كن تطبيق الشريعة ؟

ال البنا

مقدمة

أريد ـذه الرسالة ا ـوجزة أن نبـ للقراء أن تطبيق الشريعة، هذا ا ـدف العزيـز علـى الإسلامي يعاً، كن أن يتم، ولكن بصورة تلف اماً عما هى أذهان كل الـذين يقف إسلامهم عند الفهم السلفى وهم عامة ا سلم . فلابد لتطبيق الشريعة من ـاوز الإطار السلفى الذى كم الفكر الإسلامى ا عاصر، وتنادى به ا ؤسسة الدينية وتدعو إليه ا يئات الإسلامية، حـ كن إعطاء الشريعة دفعة جديدة، ولإبرازها ثوب يتفق مـع مقتضيات العصر قدر ما تلف عن الثوب التقليدى، على أن يتم هذا كله دون ـاوز القرآن الكر وما صح بصورة قاطعة – عن الرسول. فلا كن مثل هذا ا وضوع ا ام وا عقد أن نأخذ بأحاديث تقبل الاحتمال ولا تثبت صحتها على وجه القطع، فضلاً عن إننا نرى أن السنة لا تستقل بالتحر والتحليل، وأن فيها ما لا يعد تشريعا، وأنه ليس ا التأييد الذي للقرآن.

وعندما نقول عدم اوز ما جاء به القرآن الكر ، فنحن نع النص ا قدس نفسه، وليس تفسـ ات ا فسرين الذين فسروا القرآن كم ثقافا م و كم عصرهم فجاء تفسـ أ افياً ا أراده القرآن.

وعن هذا السبيل توصل الكتاب إ أمرين ا :

أ) أن الشريعة حقيقتها وجوهرها ليست شيئاً آخر غ العدل. وقـد ـاوزه عنـد الضرورة إ ا صلحة.

ب) أن ا رية شرط لازم لضمان قيق الشريعة دفها. وبدو ا فإن الشريعة تعجز عـن ذلك ودلل الكتاب على ذلك ثال من الغرب والشرق.

ذا، وليس فيه أي الفة لأصلي الإسلام، القرآن والسنة، كن تقد الشريعة بـشكل يسهم حل ا شكلة الاجتماعية و ثل إضافة بناءة.

وبدون هذا، فلن كن تطبيق الشريعة، وإذا طبقتها الدولة طبقاً طوط الفقه السلفى فلن تأت بنتيجة لأ ا ستطبق عن طريق السلطة. وبوازع السلطان وليس بوازع القـرآن ولأن الصورة ال قدمها الفقه السلفى للشريعة صورة باليه لا تصلح العصر ا ـديث. ولا تتفق مع مقتضياته، ولا كن لأى قوة أن تلوى يد التطور أو تدخل احكة معـه، أو تفرض نفسها عليه لأن التطور هو "السنن" ال وضعها ا تعا لسـ ا تمع..

لقد استبان الأمر، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ال البنـا

القاهرة، يونيو 2005 م - ربيع الآخر 1426هـ

الفصل الأول

صعـوبات التقـنـيـن

تطبيق الشريعة شعار أشهر من نار على علم، كما يقولون، وهو القاسم ا شترك الأعظم ا يئات الإسلامية على اختلافها حـ وإن تفاوتت ا دى أو الكيفية وكلها ـمـع على أن من يرفض ذلك يعد مرتداً..

والرأى السائد لدى هذه ا يئات أن تطبيق الشريعة يل مطلباً اه يا و ـقـق فرضـاً إسلامياً، وأن القوانـ ال تبلور ذلك موجودة فعلاً، فقد عكفت عليها ـان عديـدة برآسة الدكتور صو أبو طالب أيام رآسة السادات ولكن رئيس ا لس العتيد رفعـت ا جوب احتجزها أدراج ا لس وحال دون أن ترى النور...

إن إنعام النظر يوضح لنا أن ا وضوع أصعب وأكثر تعقيداً ا تتصوره هذه ا يئات، وأن هناك اعتبارات عديدة وعوامل ب التغلب عليها قبل أن قق ذلك. وبعض هذه العوامل صعبة، بينما الآخر عل هذا التحقيق – الأوضاع ا الية – مستحيلاً أو عقيماً..

واستقصاء التاريخ يوضح لنا أن تطبيق الشريعة – باستثناء فترة وجود الرسول، كان حراً ضع لاجتهادات عديدة و يأخذ شكل "قانون" حـ عندما وضـعت تركيـا " لـة الأحكام العدلية" وحـ بعد أن أصدر مد قدرى باشا كتابه "مرشد ا يران إ معرفـة حقوق الإنسان" اللذين قننا نصوص الشريعة مواد قانونية.

كما يوضح لنا التاريخ أن فكرة تقنـ الشريعة – بطريقة ما، ساورت عدداً من ا لفاء العهد الأموى والعباسى ولكنها كلها تنجح.

كان أو م ا لميفة عمر بن العزيز الذى بدأ تدوين السنة لشىء أكثر من خوفه من ذهاب العلم، كما يفهم ذلك من حديث أ زرعه "أراد عمر بن عبد العزيز أن عل أحكـام الناس والاجتهاد حكما واحدا، قال إنه قد كان كل مصر من أمصار ا سلم وجند من أجناده ناس من أصحاب رسول ا وكان فيهم قضاة قضوا بأقضية أجازها أصحاب رسول ا ورضوا ا وأمضاها أهل ا صر كالصلح بينهم – فهم على ما كانوا عليه مـن ذلك".

وهذا النص يوضح أن عمر بن عبد العزيز كان يريد من وراء التدوين، أن يتحول ذلـك إ قانون مل الناس عليه أو يلزمهم به، ولكن خلافته تستمر سوى عام ، وذهـب بعض الكتاب إ أن الوليد بن عبد ا لك (86-96 هـ) أراد ذلك قبل عمر بن عبـد العزيز وأنه كتب مل القضاة على قول خالد بن معدان الكلاعي، ولكنها تنجح أمام الأعراف الفقهية السائدة.

على أن الأثر الأكثر شيوعا ودلالة أيضا هو ما روي عن مالك بن أنس مع ا نصور وقـد رواه مالك نفسه فقال " ا حج أبو جعفر ا نصور دعا فدخلت عليه فحادثته وسـأل فأجبته فقال إ عزمت أن أمر بكتبك هذه ال قد وضعت – يع "ا وطـ ـأ" فتنـسخ نسخا أبعث إ كل مصر من أمصار ا سلم منها نسخة وأمرهم أن يعملوا ا فيهـا ولا يتعدوها إ غ ها ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم ا دث، فإ رأيت أصل العلم رواية أهل ا دينة وعلمهم، فقلت يا أم ا ؤمن لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل و عوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم ا سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب رسول ا وغ هم وأن ردهم عما اعتقدوه شديد فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال لعمرى لو طاوعتـ على ذلك لأمـرت به".

واسترعى أنظار ابن ا قفع اختلاف الأحكام باختلاف الأمـصار وكتـب "رسـالة الصحابة": "و ا ينظر أم ا ؤمن فيه من أمر هذين ا صرين (الكوفة والبصرة) وغ ـا من الأمصار والنواحى اختلاف هذه الأحكام ا تناقضة ال قد بلغ اختلافهم أمرا عظيمـا الدماء والفروج والأموال فيستحل الدم والفرج با ة، و ا رمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف جوف الكوفة فيستحل ناحية منها ما رم ناحية أخـرى.. فلو رأى أم ا ؤمن أن يأمر ذه الأقضية والس ا ختلفة فترفع إليه كتاب، ويرفـع معها ما تج به كل قوم من سنة أو قياس. نظر ذلك أم ا ؤمن ، وأمضى كل قضية رأيه الذى يلهمه ا ، ويعزم عليه عزما وينهى عن القضاء لافه وكتب بذلك كتابا جامعا.. يكون ذلك من إمام آخر الدهر إن شاء ا ".

ولكن هذه ا اولة أيضا ترزق استجابة..

ويلحظ أن ا بادرة هذه ا اولات جاءت من ا كام أو أعوا م، وهو أمر مفهوم سواء لأن ذلك يضع الزمام أيديهم و نحهم مزيدا من السلطة، ويضفى على هذه الـسلطة ثوب الشرعية، أو لأن مناخ ا رية السائد وقتئذ أدى إ بلبلـة وفوضـى إصـدار الأحكام، كما أشار ابن ا قفع وهو أمر من الصعب أن تقف الدولة موقفا سـلبيا إزاءه. فكان لدى ا كام دافع مضاعف لتقن الشريعة ولكنهم ينجحوا لأن الأمر كان أكثر تعقيداً ا تصوروا، فمن ناحية رفض الفقهاء هذه ا اولة ال تنقل السلطة مـن أيـديهم لتضعها يد الدولة، ح وإن كان بعضهم إطار الدولة كقضاة، لأن ا عول لا يكون على القضاة الذين يعملون خدمة الدولة ولكن على الفقهاء الذين يضعون الأحكام ال كم ا القضاة.

وكانت تلك هى فترة انطلاقة الفقه وازدهار الاجتهاد و يكن سهلاً كبحه أو تـأط ه لأنه كان يصدر عن إ ان عميق من الفقهاء برسالتهم ودورهم والأمانة ال اسـتحفظوا عليها.

وكان أهم من هذا كله الشعور ا ستكن أعماق ا تمع الإسلامي وقتئـذ – ـ اه وفقهاء – من أن الأمر الطبيعى للشريعة أن يترك ما بـ الفقهاء و ـ ابرهم، ومـ ا بـ ا ماه ومشاعرهم وأن تكون العلاقات حرة ومتفتحة، فهذا الوضع يـ دفع لازدهـ ار الفقه، وبالتا الشريعة، وتفتح آفاقها وفنو ا، كما يسمح للجماه رية الأخذ بـ رأي هذا الفقيه أو ذاك، الانتماء إ هذا ا ذهب أو غ ه، ويربط ا ميع ويوحد بينهم -كائنا ما كان التنوع- إطار القرآن يث ينطلق ا ميع من "وازع القرآن".

كانت تلك هى الفترة ا رة ا تأبت على كل تقييد ورفضت كل ديـ د وأرادت أن تس حرة كما تشاء "كانت أشبه واد بري يوضع على ظهره سرج ولا فمه ام ويرفض أن يركبه أحد.

هل ترى كان كن ثل هذا ا تمع ا تفتح الذى يعتز فيه فقهاؤه و هوره بأنفسهم ديناً وعن حكم الدولة ا ركزية والسلطة ا تفرض أراد ا على ا ميع -حـ لو كان قانونا؟ وتستوعب ا رية فيه كل الاختلافات..

بالطبع ما كان كن ذا ا تمع أن يبقى ويستمر. كان منطق التطور وا بادئ ا تقـ وم عليها ا تمعات يأ ذلك، كان إلزاما أن يفرض ضروراته، وينهي هذه ا قبة باعتبارهـ ا إحدى "ا طات" ا يتلبث فيها التاريخ قبل أن ينطلق ويستأنف س ه.

وحـ ولو اوب الفقهاء شيئا ما – فإن التوصل إ التقن ا طلوب كان يقـ ضى إمـ ا الأخذ ذهب دون بقية ا ذاهب الأخرى، وطبيعى أن هذا ا ل لن يظفر بتأييد فقهـ اء ا ذاهب ا تروكة. وإما أن يقوم التقن على أساس انتقائى/ تلفيقى وهو أمر يعسر التوصل إليه لأن الاختلاف بـ ا ذاهب اختلاف أصو . أى يعود إ قواعد الوصول إ ا كم، والانتقاء والتلفيق لا كن قيقه لأن تنافر الأصول ول دون الانصهار بوتقة واحدة،

إلا على أساس اوز إطار "أدلة الأحكام" ا قرر "أصول الفقه" إ الأهداف ا توخـاة من الشريعة كـ "ا صلحة" عند الطو أو "ا قاصد" عند الشاط ، وهو مـا يـسمح ا تمع بالوصول إليه هذه ا رحلة، بل وحـ الآن.

ووجد ا كام أنفسهم أمام متاهة لا كنهم التوصل فيها إ الطريـق ا طلـوب.. و يستطيعوا إلا بعد فترة طويلة جدا حسم الأمر بالطريقة ا فعلتها الدولة العثمانية عنـدما جعلت ا ذهب ا نفى مذهبا مقررا متبعا الدولة وعندما وضـعت " لـة الأحكـام العدلية"، أو عندما قررت الدولة الصفوية إيران ا ذهب ا عفرى مذهبا ا وكان هذا بالطبع بعد أن أغلق باب الاجتهاد بوقت طويل وطويت صفحة التألق والإبداع وسـاد التقليد ا ح با اذ هذه ا طوة.

و هذا ا سم بادءة من الدولة، وحدث دون صراع حالة الدولة التركية ا وصـل منها التردي درجة حالت دون وجود مقاومة، ولكنه حالة إيران تطلّب حربـاً علـى ا ذاهب السنية أُهدِرت فيها الدماء إثراء.

وكما كان منتظراً فإن تدخل السلطة عندما كان هذا التدخل لفرض تطبيـق الـشريعة، وحـ لو تضمنت السلطة عناصر من رجال الفقه فإنه أدى لفساد كل شئ ولأن تفقـد الشريعة روحها ومهما ا ذ من ضمانات فإن السلطة تتوصل ذه الطريقة أو تلـك إ ميد هذه الضمانات، و النهاية يعود كل شيء إ "وازع السلطان".

بل إن نظرة الناس إ الشريعة ستختلف وبعد أن كان العامل الأعظم تفعيل الـشريعة هو الإ ان فإن هذا العامل يتحول إ "الإذعان" وما أعظم الفرق بـ حـلاوة الإ ـان ومرارة الإذعان وشيئا فشيئا تفقد "الشريعة" قداستها ودفئها وما يصطحب ا من انتماء إ ا والرسول والصحابة وأجيال الفقهاء والعلماء الذين عملوا بـوحى مـن الإ ـان والإخلاص والقر إ ا وتصبح رد قانون تصدره الدولة تشرف سلطا ا على تطبيقه.

فهل فكّر دعاة تطبيق الشريعة هذه الاحتمالات والتطورات ال

ينتهي إليها التطبيق ا نشود؟

إن بعض الذين وضعوا هذه الاحتمالات نصب أعينهم وجدوا أنفسهم وهم يعارضـون تطبيق الشريعة. فعندهم أن من الأفضل أن تكون الشريعة فكرا ب الناس يـؤثر فـيهم ويتفاعل معهم كم أفضليته وم لته من أن يكون قانونا مفروضا عليهم مـن الدولـة. خاصة أن دور العقوبات ا دية دور هامشي أحكام الشريعة "وقد أحاطهـا الـشرع حترزات جعلت أكثرها غ قابل للتطبيق العادة" أما التعازير فإ ا اجتهاديـة تعـود للقاضى، وينتهي هؤلاء إ ما قاله الدكتور رضوان السيد.

"وخلاصة القول أن شعار تطبيق الشريعة يقود إ نتائج تتناقض مـع أهـداف الـذين يطرحونه. فهو تم تدوين الفقه صورة تقن قانو ، وهو يقلّل من شـأن الـشريعة ووظيفتها الاجتماعية عندما يضعها مرتبة القانون القامع، وهو يعطي الدولة صلاحيات جديدة انتزعها منها تمعنا التار ى فيكل إليها سلطة قامعة إضافية، وهو يتنـاقض مـع التجربة التار ية للأمة القائمة على فكرة ا ماعة إذ يشرذم ا تمع. وهو لق النهايـة نظاما قيميا جديدا ينسجم مع متطلبات الدولة القومية ذات الطابع القطري".

وهي مآخذ تضائل -إن تكن تقضي- على ا زايا الباهرة ا تصورة لتطبيق الشريعة، ومن ناحية أخرى فلا كن العودة إ مرحلة الاجتهاد ا ر الطليق الـذي يـؤدي إ تعـدد الأحكام وتفاو ا ا وقع الواحد.

وهذا هو ا أزق الذي يتطلب اجتهاداً جديداً حـ لص الشريعة منه، وهو ما اول هذا البحث أن يقدمه.

الفصل الثا

عقـبات و اذيـر

مع إننا نتصور تطبيقاً للشريعة إلا بعد تعديلات جذرية مضمون وشكل الـشريعة نفسها، و رؤية العقيدة أيضاً، و نشر هذه الرؤية ا ديدة وتعميقها ح تشمل أغلبية ا واطن ، إلا أن هناك عقبات و اذير خارج إطار هذين -أي العقيدة والشريعة- يـتع علينا أن سب حسا ا وأن يكون لدينا حلولاً ا تث ه من مـشكلات وإجابـات ـا ستطرحه من تساؤلات.

من هذه العقبات وا اذير :

1- عدم يؤ ا تمع لتقبل الشريعة الآن :

هناك من يقول جرد أن يقرأ هذا العنوان إن تطبيق الشريعة مطلب شع وإن الـشعب يطالب به من زمن وأنه مهيأ لذلك من الآن، وإن ا كومات هى الـسبب تـأخ ه، وليس أدلّ على ذلك من تقن الشريعة قوان سنة 1987 وكان كن أن تعرض على لس الشعب وقتئذ وكان فيه مائة نائب معارض كلهم يناصرون الشريعة ولكن رئيـسه العنيد رفعت ا جوب الذي كان أحد أقطاب الناصرية، احتفظ ا درج مكتبه وأغلق عليها وقُتِلَ وا فتاح معه.

وهذا تبسيط لّ، فالذي طالب بذلك كانت ا يئات الإسلامية السلفية التقليدية وكـان تصورها كما تضمنته مسودات تقن الشريعة لا يصلح مطلقاً ذا العصر، ومع تصورها

كما تضمنته مسودة تضامن ال ع ت عن تصورا ا العقيمة، ومع أن رفعت ا جوب قد يكون مغرضاً، فإنه ا قيقة وقّر على ا تمع ا صري معاناة ربة فاشلة بكل تأكيد.

ا قيقة أن ا تمع ا صري -وهو ما ينطبق بصفة عامة على ا تمعات العربية الأخـرى- تعرض موعة من التجارب السياسية والنظرية دون سابق استعداد أو دراسة أو اتفـاق، فظهرت الأفكار اليسارية واستقطبت فريقاً كب اً من "الانتلجنسيا" ا صرية ال درسـت دراسات غربية وضاقت بوجوه النقص الرأ الية، ولكنها نقلتها كما عرضها ماركس ولين ، ومعظمها تبع الا اد السوفي ، وقامت فيما بينهم منازعات وشـقاقات مذهبيـة فرقت لهم، فضلاً عن أن ما قدموه كان غريباً كل الغرابة على الأذن العربية، والقلـب العر فلم يظفروا إلا بأعداد قليلة من الناس ولكنهم وهم يـسيطرون علـى الإعـلام، ويلمونن بأسباب العصر، استطاعوا أن يؤثّروا على موعات من الناس وعلى قدر مـن الرأي العام. وبالطبع فإن الفكر الإسلامي كان أسبق ا ميع، واكتسب الشارع ا ـصري بفضل عبقرية ونبوغ حسن البنا وموهبته الفريدة تنظيم الإخوان ا سلم وكان يرجى منها خ كب ، ولكن الإخوان خسروا مرشدهم عام 1949، توالت الأحداث وقامت حركة 23 يوليو وحدث الصدام بينها وب الإخوان، فصمت الإخوان حينـا وحظِـر نشاطهم العل بينما ظهرت ا ماعات الإسلامية الشاردة ال كونت فكرها سـجون عبد الناصر وكرد لتعذيبه ا قيت. وككل ا يئات ا تحمسة، دون دراسة عميقـة، فقـد ضلّلتها الشعارات والتصورات وأ أها حظر ا كومات لأن تلوذ بأسلوب العمل السري وانساقت م لقاته فأضاعت على نفسها ثلاث عاماً قبل أن تتبين خطأ وضلال دعاوي "ا اكمية الإ ية".

وقبيل ذلك، سقط نظام عبد الناصر مع هز ة 67 ا روعة وسقطت شـعارات القوميـة العربية والناصرية ا زعومة، و ح ا ال بقدر من ا رية وللأخذ بالانفتاح الاقتـصادي، فظهرت الرأ الية ا تطفّلة والسماسرة والانتهازيون الذين كونوا ثروات طائلة بوضع اليد على أراض "ا دن ا ديدة" أو بالعمولات أو بالغش والتزييف. وتقبل ا تمـع ا ـصري

ذلك لأنه ح لنفسه بفترة "استرخاء" بعد ا كم ا ديدي الصارم لناصر، و بط ا تمع ا صري ما ب اقتصاد منفتح دون ضابط أ ر طبقة ثرية متخمة بثروات التطفّل والفـساد الاقتصادي وب نظام سياسي يتشبث بالسلطة ويتمسك بتراث عبد الناصر ا ـزب الواحد والاستئثار بالسلطة وتقييد ا عارضة وتزييف الانتخابات.

نتيجة ذه التراكمات ا توالية ال كانت كلها ارب فاشلة، فَقَد ا تمع ثقته ا ميع تقريباً، واستسلم واستسلمت ا موعات ذات ا ستوى الاقتصادي ا رتفـع للاسـترخاء ال جوازي وانساقت وراء نزعة الاستهلاك والاستمتاع ا تقدمه "الفضائيات" من برامج تصل بعضها إ إباحية ا نس الصريح وما تقدمه "ا ول" والسوبر ماركت من سلع مبهرة بينما كان على الأغلبية أن تكدح حـ كن أن تكفل لنفسها بقاء وأصبحت تلهث وراء لقمة العيش.

من هنا نعرف أن ا تمع ا صري يعد واثقاً، كما كان الأول، التوجه الإسـلامي وإن ظل موجوداً بل وأكثرها شيوعاً، ولكن على غ وضوح وتذبذب ما ب الا اهات الانفعالية ا تحمسة وما ب الا اهات السلفية ا افظة وأن بقية فئات ا تمع لا تتحمس لدعوة تطبيق الشريعة، أو حـ لتقبلها، وقد تعارضها، وأصبح يغلب عليها الإحباط.

ا تمع ا صري اليوم غ مهيأ للتطبيق السليم للشريعة، فمعظم ذوي الا اهات الإسلامية هم من السلفي ، وفكر م عن الشريعة لا تصلح، وهم يظنون مع هذا أ م هـم الـذين ثّلون الإسلام ويقاومون كل ا اه لتجديد أو إصلاح، أما بقية شرائح ا تمع فهي تتوزع ما ب طبقه "الأثرياء ا دد" ومن حو م، وقد كونوا لأنفسهم طوال العـشرين عامـاً ا اضية، وجوداً وكيانا وهيمنة على الصحافة والإعلام، وما ب فلول الناصرية واليسارية والقومية ن يعوضون فشل نظريا م بالتعصب وا لجلة والادعاءات..

ذا سيكون على الشريعة أن تسـ طويلاً دعو ا قبل أن تصل إ موعات ا ثقـل تؤمن ا. وأن تواجه صعوبات وعراقيل معارضة لأن هذه ا همة هي حقيقتها ـاوز الأطر السلفية إ فهم جديد للعقيدة والشريعة، ومنظومة ا عرفة الإسلامية، وليست هذه با همة ا ينة أو السريعة.

فإذا أريد تطبيق الشريعة فلا بد أولاً من تقد الصورة السليمة ا وال تلف جذريا عما يقدمه الفقه السلفي بقدر ما تلف عما تقدمه الانبعاثات ا هادية، عليها بعد ذلك أن تسـ طويلاً على طريق الدعاة لتكسب لفكر ا عن الشريعة هوراً له وزن وثقل ويعتـد به كماً ونوعاً، وكما هو معروف فإن هذا ليس بالأمر ا أو الذي كن إ ازه وقت قصـ .

2- ا وف من الدولة الإسلامية والدعـ ـوة لدولة علمانية :

يوجد -ليس فحسب- على ا ستوى القومي، بل على ا ستوى الدو خوف من إقامـة دولة دينية بلد مثل مصر أو سوريا أو العراق. وقد تقبل ا تمع الأورو على مـضض دولات دينية مثل إسرائيل وإيران والسعودية، وكان هناك كل حالة من هذه ا الات ما يشفع ا أو يتقبلها قبول الأمر الواقع، ويغلب أن لو قامت مصر دولة إسلامية، أن لا تتقبل القوى ا ارجية ذلك، وستكيد ا يث لا يستقر أمرها.

وا قيقة أن تطبيق الشريعة كن أن لا يؤدي إ إقامة الدولة الدينية، لأن الشريعة هـى موعة أحكام يقتضيها العدل ويسعى الشعب لتطبيقها بالوسائل الد قراطية و الدولـة الد قراطية ولكن هذه ا قيقة انسحقت اماً ت ضغط الفكرة ا تأصلة لدى الإسلامي عن أن الشريعة تساوي الدولة.. يث أصبح هذا الباطل هو الأمر ا سلّم به من ا ميـع، أي من الإسلامي وغ الإسلامي . ويتطلّب اقتلاع فكرة "دولة الشريعة" من الأذهـان جهداً جباراً ومتصلاً يقوم على مبدأين، أو ما أن تطبيق الشريعة حد ذاتـه لا يعـ

الدولة الدينية كما أشرنا، وا بدأ الثا أن الدولة الدينية ليست مـن الإسـلام أصـلاً. فالإسلام ي ل لإقامة دولة، وإ ا داية الناس، والدولة لا كن أن تقدم شيئاً للدين لأ ا لو أرادت تطبيق الشريعة دون إ ان الشعب ا فإن هذا التطبيق لا قيمـه لـه وسـتفقد الشريعة روحها وطابعها الإ ا وتصبح رد قوان من قوان الدولـة تطبقهـا بـردع السلطة. إن ا هم هو الشعب وليس الدولة، لأن الشعب عندما يؤمن بالشريعة فيتوصل إ تطبيقها بالطرق الد قراطية لأ ا عندئذ تصبح مطلباً شعبياً ثّل إرادة الأمة، وعندما يطّبق تؤتى ارها. ولكن -كما قلنا- وكما سنكرر لأن لا مناص من هذا التكرير، أن فكـرة الدولة الدينية ا قدسة قد جثمت على النفوس حـ ذهبت بالقلوب والعقول.

وقد أوضحنا كتابنا "الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة" إن الإسلام يقِم دولـة إلا فترة حكم الرسول للمدينة و تكن تلك دولة فيها أبرز مقومات الدولة، أع ا ـيش، والبوليس، والسجون، والقوة القاهرة، وفرض الضرائب – وفضلاً عن هذا كله فقد كان على رأسها ن يصحح الوحي اجتهاداته ويتابعه متابعة يقظة تشف عنها آيات عديـدة، كما أن تأسيس دولة ا دينة يكن جزءً من الإسلام عقيدة وشريعة، ولكن نتيجة لسياق الأحداث وتتابعها بصورة أوجبت قيامها، فهي بنت الأحداث وليست بنت العقيدة، أما دولة ا لفاء الراشدين فقد كانت استمراراً كم الرسول و تستمر سوى اث عشر سنة (سنت خلافة أ بكر وعشرة خلافة عمر). وعندما طُعِن عمر طُعِنت ا لافة الراشـدة وانتهت وجاء دور ا رج الذي جعل فريقاً من ا سلم يضربون أعناق فريق آخر حـ حو ا معاوية بن أ سفيان إ ملك عضوض سنة 40 هجرية وظلّت ملكاً عضوضاً فيه كل سوءات حكم الفرد الوراثى ا ستبد حـ أزا ا مصطفى كمال من الوجود و يكـن فيها من ا لافة إلا الإسم.

وبالإضافة إ هذا كله فإن الإسلام يكاد يكون علمانياً لأنه ليس فيه كنيسة، ولا كن أن يظهر فيه بابا أو بطريرك له حق التحليل والتحر . وليس هناك شيءء من الطقوس الـ ترتبط بوجود كنيسة وليس هناك تعميد أو اعتراف ا ...

وا سجد الإسلامى قطعة أرض مسورة، وأي واحد كن أن يكون إماما ما دام فـظ شيئاً من القرآن، والزواج، وهو أكثر العلاقات يمية وقداسة هو عقد رضائي يقوم على إ اب وقبول.

هذه هي ا قائق، ولكن الفهم السلفى التراثى لا يريد أن يقبلها ويعسر عليه أن يفهمها، ومع هذا فليس أمامنا خيار، ولابد أن نكدح حـ كن إزالـة الغـشاوات ا تكاثـ ـفة وحـ ننقذ ا ميع من ا يال الرومانتيكى أو العاطفة ا موح، أو العزوف عن ا قـائق ا ديدة.

ومع أننا نسلم أن هذا سيتطلب جهداً ووقتاً، فإن النقطة ا امة هي أنـه مـن الناحيـة الأصولية، فإن فكرة دولة إسلامية مستبعدة، ولا وز أن تكون لاً وف لأن الدولة الإسلام دولة مدنية و ور عملها العدل و قيق إرادة الشعب، ودورها ا قيقي لا يكون ال الدين ولا حـ ال الفضيلة.

3- وجود أقليات غ مسلمة :

توضح الاحصائيات أن الدول العربية يقطنها مسلمون إما بنـسبة 100% أو 99% حالات عديدة، كما يوجد حالات أخرى أقلّيات غ إسلامية بنـسبة 3 و4%. و مصر ثل الأقباط نسبة ما بـ 5%، كما تظهر بعض الأحصائيات الر يـة، و10%، كما يرى بعض الأقباط، والدولة العربية الوحيـدة الـ تشذّ عن هذا هي لبنان إذ تبلـغ نسبة غيـر ا سلم ما اثل 40%.

وعندما قدم الرسول ا دينة كان من أعماله الأو وضع وثيقة أطلق عليهـا ا فكـرون ا دثون "دستور ا دينة"، وظهرت ا راجع القد ة باسم "صحيفة ا وادعة".

قررت هذه الوثيقة أن الأنصار -وهم السكان الأصليون للمدينة- وا هاجرين وهم مـن أهل مكّة أصلاً آمنوا بالإسلام وهاجروا إ ا دينة فراراً من اضـطهاد ا ـشرك ـم وتقبلهم الأنصار على الرحب والسعة. واليهود الذي كان م جالية كـب ة ا دينـة استوطنوها قد وبنوا لأنفسهم "الآطام" أي ا صون واشتغلوا بالتجـارة والـصناعة وأقاموا بينهم وب بعض قبائل الأنصار حلفاً، قررت الوثيقة أن هذه الفئات الثلاث "أمة واحدة"، لليهود دينهم وللمسلم دينهم وأ م يتكافلون با عروف ولا ارب بعـضهم بعضاً كما يشتركون الدفاع عن ا دينة معاً..

أقامت هذه الوثيقة -لأول مرة- حق ا واطنة على أساس الأرض. فكل من يتخـذ مـن الأرض وطناً له يصبح مواطناً له ا قوق والواجبات ال نح لكل الذين يقيمون هـذا الوطن على اختلاف أصو م وأديا م وأجناسهم.

يلتزم اليهود ببنود هذه الاتـفاقية، أو يقدروا ما فيها من كرم، يمنـة فكـرة أ ـم الشعب ا ختار وأن النبوات صورة فيهم، فضلاً عن نظر م الدونية إ العـرب، أبنـاء إ اعيل بن ا ارية، والذي يده على كل الناس ويد كل الناس عليه.. وكـان الـنقض الأعظم عندما الفوا مع ا شرك أشد لا م ضراوة على ا سلم ، لة ا ندق، فحكم عليهم من اختاروه بأنفسهم..

وبعد فترة النبوة وعندما انطلقت الفتوح وانتصر فيها ا سلمون وجدوا أ م يهيمنون على أراض شاسعة، وعلى موعات غف ة من السكان من ذوى الأديان ا ختلفة، فوجدوا أن ا ل الذى يتفق مع الإسلام و قق أفضل النتائج أن يدعو هؤلاء السكان على ما هم عليه وأن يفسحوا م ا رية الدينية يث تفظون بديانا م وعادا م وتقاليدهم مع ا افظة على كنائسهم ومعابدهم وأديارهم ورجال دينهم وأن يقوموا مايتهم وكفالـة الأمـن والسلام والدفاع عنهم لقاء ضريبة هي "ا زية" ويعدون أهـل ذمـة، أي أن ايتـهم

وا فاظ عليهم هي ذمة ا سلم ، وكانت تلك صفقة سعيدة للطرف . و تعـت هـذه الأقليات ظلها ريا م الدينية ونشاطا م ا دنية والاقتصادية ومع الزمن تقلّـد بعـض أفرادهم مناصب الدولة الإسلامية أو شغلوا مراكز رفيعة ال العلوم.

كان أخذ ا زية من الأقلّيات هو الأمر ا قرر كل الدول هذه العصور، وقد دفـع السيد ا سيح نفسه ا زية للرومان. فا سلمون يبدعوا هذا النظام ولكنـهم وجـدوه مقرراً. وما جاءوا به هو أ م خفّفوه إ أقصى درجة وجعلوه مقصوراً على الرجال دون النساء ودون الأطفال كما أُستث منه الشيوخ وكل رجال الدين أو الرهبان.. وكان ذلك قاييس العصر تقدماً ملحوظا جعل الأقلّيات تفضل أن تعيش ظل ا كم الإسلامي عن العيش ظل حكم آخر، إذا وجدت مثل هذا ا كم لأن النظام ا قرر أوروبا كان لا يسمح بوجود أقلّيات أو حـ أفراد يدينون بغ دين ا لك. حـ لو كانوا من الدين نفسه ولكن من مذهب الف مذهب ا لك، وا ذابح وا روب ما ب ال وتستانت وا زويت معروفه.

كان أقباط مصر يدينون بغ ا ذهب الذي تدين به بيزنطة و ذا اضطهدت بيزنطية أقباط مصر اضطهاداً رهيباً يث أنه عندما دخل عمرو بن العاص مصر كان البطريرك القبطـى تبئاً مكان ما، هارباً من الاضطهاد البيزنطي. و ا النصر لـعمرو بن العـاص، إ حد ما ساعدة من أقباط، فإنه أعاد البطريرك وأعاد له كل سلطاته يث كن القول أن ميلاد الكنيسة القبطية هذه اللحظة على يدي عمرو بن العاص.

وكان أقباط مصر قد صصوا مهن معينة مثل صيل ضرائب الأراضي والعقـارات فكان ا باة من أصغر جا قرية حـ رئيس ا باية ال يشرف عليها عموم القطـر من الأقباط، وقد سلم م ا كام ا سلمون مارسة هذه ا همة حـ أيام مـد علـي وأبنائه، كما ل حكام مصر من الأسرة العلوية بطريرك الأقباط بنوع خاص من الرعاية

وأحاطوه بتوق واحترام وتـ عوا ئات الفدادين وا عونات ا الية لإقامة مدارس قبطيـة أو مشروعات خـ ية..

من الصحيح أ م تعرضوا بعض الفترات لعربدات بعض ا كام وتـصرفا م الـشاذة، ولكن من الصحيح أ م ظل حكام آخرين وصلوا إ مناصب الوزارة وكانـت ـم حظوة حـ وجد ا سلمون أ م قد ظلموا مع العلم أن نزق بعض ا كام وبطشهم يكن مقصوراً على الأقلّيات ولكن على كل الشعب، مسلم وغ مسلم .. وأنه كان طابع العصر كل العا القد ...

من هنا دث بـ الأقباط وبـ حكام مصر توترات وساد الصفاء علاقتهم با ـسلم وعاشوا القرية جنباً إ جنب إخوا م ا سلم لا يفرق بينهم إلا أن بعضهم يقـصد ا سجد يوم ا معة بينما يقصد البعض الآخر الكنيسة يوم الأحد.

أما حالات التوتر فكانت استثناء لا يتصور انتفاءه مع تطاول الأمـد وامتـداد الرقعـة وبالنسبة موعات كبـ ة ئات الألوف أو ا لاي يث لابـد أن يوجـد الـشارد أو ا نحرف ا موعتـ ، ولا يؤبه له لأنه أحد الظواهر الاجتماعية الطبيعية.

قد ورثت مصر من العهد العثما "فرماناً" يضع القيود على بناء الكنائس وكـان مـن م راته حسم ا ساسيات الـ كن أن تؤدي إ احتكاكات إذا ترك الأمر على علاته، قد وجد عدد كبـ من الأقباط أن هذا يتضمن نوعاً من ا جـر علـى حريـة التعـبـ واستجابت م الدولة بقدر ما يسمح "ا اجس الأمـ " الذي يسيطر عليها ويتحكم فيها كل شيء و ن نرى أن بناء الكنائس أو ا ساجد أمر ب أن يترك لأصحابه حـ لو بنوا مائة كنيسة، ففي هذا ا ال قد لا يكون مفر من اتباع التجربة وا طأ عـ تـرك ا رية حـ تثبت التجربة خطأ ارسة ما وعندئذ يكون الإقلاع عنها أمراً طبيعياً. ومع أن

هذا حلّ باهظ التكلفة فإنه يسد باب الادعاءات الـ يكون مبعثها الغرض أو سوء الفهم، ولا كن إصلاحها با نطق.

ا هم فيما ن بصدده أن اوف الأقباط ليس ا أساس، أولاً: لأننا اسـتبعدنا الدولـة الإسلامية، وثانياً: لأن تطبيق الشريعة بالصورة الـ سنعرضها الفصل الأخـ لن يكون إلا مشروعاً لإحلال مبدأ العدل وجعله وراً عا العلاقات والقيم والـ كم ا تمع. وأن يتم هذا بالشكل الد قراطي أي عندما تريد ذلك الأغلبية وتسلك إ تطبيقـه عـ الطرق ا شروعة – أي الانتخابات، ولعلّي لو كنت قبطياً يساور بعض ا وف من ذلك ولأثرت التمسك بإعمال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الثابتة الـ رم ر اً قاطعـاً ا ساس قوق الأقليات غ ا سلمة يث لا كن حـ للأغلبية ا لس التـشريعي أن سها والأمر النهاية إليهم.

الفصل الثالث

التأثـ ات ا تبادلة ما ب الشريعة والعقيدة

ليست الشريعة على أ يتها هي كل الإسلام، بل هي ليست ا زء الأعظم من الإسـلام. الإسلام يقوم على عقيدة وشريعة، والعقيدة -كما ذهب إ ذلك الشيخ شلتوت وكمـا تقتضى به طبائع الأشياء- هي الأصل أما الشريعة فهي الفرع. العقيدة تقوم على الإ ـان با ورسله وكتبه واليوم الآخر. وهذه هي ما يز الأديان و ثّل خصيصتها وجوهرهـا. و كن أن توجد أديان لا يوجد فيها إلا العقيدة. بل أن الإسلام نفسه ظلّ طوال ثلاثـة عشر عاما -وهي الفترة ا كّية- يقوم على عقيدة دون شريعة فإن الـشريعة تبـدأ الظهور إلا مع ا جرة وبعدها، وهو دليل آخر على أن الشريعة فرع -ومقتـضى- مـن مقتضيات العقيدة.

وقد وصلت العقيدة الإسلامية صلبها -الإ ان با - و تصويرها ا يكون عليـه ا تعا ، الغاية من الوضوح والعمق والبساطة يث تغلغلت القلوب، كما أن التركيـز على اليوم الآخر هو الإسلام أكثر منه أي دين آخر، وهذا أيضاً أعطى العقيدة عمقاً ومدى.

أما الشريعة فهي ما يتعلق بالدنيويات والعلاقات ما ب الأفراد وا تمع، ما بـ الغـ والفق ، القوي والضعيف، ا اكم وا كوم، الرجل وا رأة، ا ... ومـا عـل القيمـة ا اكمة للمجتمع هي العدل.

ومع أن العقيدة ا طبيعة، وآلية، وهدف غ طبيعة الشريعة، فإن العلاقات مـا بينـهما وثيقة لأ ما معاً يكونان جسماً واحداً. و ا وضوع الذي ن بصدده د أن العقيـدة تؤثّر على الشريعة، كما د الشريعة أيضاً تؤثّـر على العقيدة ويكون القرار الأخ نتيجة ذه التأث ات ا تبادلة.

ولكن أثر الشريعة على العقيدة أقل بكث من تأث العقيدة على الشريعة يث يعـدل الشريعة تعديلاً كب اً كما أنه من ناحية أخرى هو الذى يعطى الشريعة وقوانينها الطـابع الدي وما يصطحب به من إ ان.

أثر العقيدة على الشـريعـ ـة:

من آثار العقيدة على الشريعة أ ا عل للإنسان كرامة وقداسة و مـي كيانـه ا ـادي والأد من ا ساس به وهذا يعود إ أن الإسلام نفسه إ ا أُنزِلَ للناس وأن الإنسان هـو ا دف والغاية أما الأديان فهي الوسيلة داية الإنسان ومقاومة الشرور[1]. وهذا يع أن الشريعة -أي القانون، لا وز أن س أو يعدم شخصية الإنسان إلا ا دود ال تنص عليها العقيدة.. وال مي ذلك ولا تسمح با ساس به إلا عند اقترافه جر ة، وعندئـذ يلحظ العدل عند ديد ا ر ة، إن يكن للإنسان الفرد فللإنسان ا تمع.

ويتجلّى أثر العقيدة على العقوبة أ ا علها مكفّرة، ومطهرة من قذارة ا ر ة، وهـذا هو ما فهمه ا ناة عصر النبوة خاصة جر ة الزنا ذات ا ساسية ا اصة فهم يعاً يأتون الرسول صائح "طهر " ويصرون على ذلك.

ويلحظ أثر العقيدة تكييف ا ر ة وعقا ا جعل الإقرار هو وسيلة لإثبات الأو لأن الإقرار (بعيداً عن أي إكراه أو ضغط أو تأث) يقترن برغبة ا ا التطه بالعقاب من جر ته وهناك أحاديث عديدة أن الرسول اشترط الإقرار مرت ، لا مرة واحدة، قبل توقيع العقوبة كما كن للجا .. النكول عن إقراره فلا يؤخذ به، و كن أن يتم هـذا قبـل صدور ا كم، وقبـل التنفيذ الفعلي، أو خلاله لأن الرسول عليه الصلاة والسـلام قال لأصحابه عندما نقلوا إليه فرار ماعز عندما استحد به الرجم ففر فلاحقـوه "هـلا تركتموه فيتوب ويتوب ا عليه".

و اولة الرسول إثناء ماعز والغامدية عن الإقرار -وهو ما سنلحظه أيضاً حالة السرقة- يث قضية منتهى الأ ية، تلك هي أن من ا مكن تلا الرجم والقطع دون أن يكــون ذلك الفة للسنة، وأن الأمر ليس كما اول البعض إظهاره – أنه "حق ا " الذي لا لك الإمام التصرف فيه. إن إ اح الرسول عليه الصلاة والسلام اولــة درء توقيــع العقوبة ا قدرة -ر اً كانت أو قطعاً- يوضح اماً أن من سلطة القاضي أن يدرأ ا د ا كن أن يثار من شبهات أو ما يلقيه روع ا تهم من الإنكار أو تلقينه الإنكار صراحة.

ومن آثار العقيدة على القاضي وا ا أن اول القاضي ث ا ا عن الاعتراف، ويفسح له ا ال لكي يلوذ با عاذير، أو بكيفيات أخرى خلاف الكيفية ال سن ا ا د العقوبة. وا الات ال حاول الرسول عليه الصلاة والسلام ث ا عترف عن اعترافه قد أصــبحت من بدائه التقاليد القضائية. وقد اتبعها الرسول كل ا الات ال عرِضت عليه بعض حالات السرقة و حالات الزنا. خاصة حال ماعز والغامدية.

و مقابل هذه ا اولات لث ا ا ، نرى ا ا يتمسك باعترافه، ويستبعد أي شــبهة ويصر على أن يبتطهر با د.

وهذا هو أحد أسرار تعاطف الرسول مع هؤلاء ا ناة، ولعلّ الرسول أيضاً قد ــس أن هؤلاء ا ناة "الأبطال" جعلوا تطبيق ا د أمراً واقعاً قّق كل ما كن ذا التطبيــق أن يوحيه من ردع، ولولاهم لكان ا د نصاً أجوف "ميتاً". فحرصهم على تطبيق ا ــد يكن "توبة" فحسب، ولكن مسا ة "تفعيل" ا د ومنحه ا ياة و م، وقد يفسر هذا كله كلمة الرسول عن الغامدية أ ا "جادت بنفسها تعا ".

و غ الزنا وجد الرجل الذي قُطِعت يده السرقة، فأخذ يده ا قطوعة بيده الــسليمة وقال "ا مد الذي خلّص منك أردت أن تدخلي النار".

ويلحظ أن الرسول يسأل حالات الزنا الا عرضناها عن الشريك الآخر العملية الذي يفترض أنه يستحق العقوبة نفسها، ا يؤكد ما ذهبنا إليه مـن الزهـد توقيـع العقوبة، ولأن من ا بادئ الا أرساها الرسول العظيم أن ا اكم ملزم بتطبيق عقوبـات ا دود عندما تعرض عليه بالفعل، فإذا تعرض عليه فليس من دوره أن يبحث عن ا ناة أو يتعقّبهم. وهذا هو مع كلمته ا الدة "تعافوا ا دود" وقوله ن ساق إليـه متهمـاً بالزنا.. "لو سترته بثوبك كان خ اً لك". وهذا التوجيه يفتح باباً واسـعاً للتـصرف موضوعات ا دود ما ب الأطراف ا شتركة دون الالتجاء إ ا اكم، ا أوحى لنا بأن نطالب أكثر من كتاب من كتبنا بالأخذ بنظام اكم الصلح الا تتكون تكوناً اختيارياً تطوعياً الأحياء لتسوية ا شكلات ودياً، وتفادي الوصول ا للمحاكم الر ية.

ويصل أثر العقيدة إ غايته عندما لا يقف الأمر عند ث ا تهم عن الاعتـراف، وقبـول إنكاره حـ لو جاء هذا الإنكار بعد إصدار ا كم وقبل توقيع العقوبة بالفعـل أو حـ خلا ا، ولكن يصل إ حد تلق ا ُتهم الإنكار.

جاء كتاب "فقه السنة" للشيخ سيد سابق ت عنوان "تلق السارق ما يسقِطُ ا د":

<<ويندب للقاضي أن يلقن السارق ما يسقط ا د.. روى أبو ا خزومى أن الن أتـى بلص اعترف و يوجد معه متاع فقال رسول ا ما أخالك سرقت قال بلى مـرت أو ثلاثا رواه أ د وأبـو داود والنسائي ورجال ثقات.

<<وقال عطاء كان من قضى (أي من تو القضاء) يؤتى إليهم بالسارق فيقول أسرقت قل لا و ا أبا بكر وعمر رضي ا عنهما (أى ذكر أن أبا بكر وعمر كانا يفعلان ذلك حينما توليا القضاء).

<<وعن أ الدرداء أنه أتى ارية سرقت فقال ا أسرقت؟ قو لا فقالت لا فخلـى سبيلها.

<<وعن عمر أنه أتى برجل سرق فسأله أسرقت قل لا فقال لا فتركه>> (ص474-475) ج 3، طبعة دار الفتح.

وروي عن عبد الر ن بن القاسم عن أبيه قال شهدت علياً أتاه رجل إ م بالسرقة فرده، و لفظ فانتهره و لفظ فسكت عنه. وقال غ هؤلاء فطرده، عاد بعد ذلك فـ أقر. فقال علي شهدت على نفسك مرت وأمر به فقطع. قال أ د لا بأس بـ تلق الـ سارق ا جع عن إقراره. وهذا قول عامة الفقهاء روى ذلك عن ا لف ـ اء الراش ـ دين (انظ ـ ر ص288، 289، ج 10، "ا غ " لإبن قدامة).

وهذه معا ة لا د ا مثيلاً أي تشريع آخر يلحظ مصلحة ا تهم أو يب نظريته على أساس أن ا رم ضحية ا تمع، وقد رويت عن الرسول وأ بكر وعمر وكفـى هـ ؤلاء ثبوتا، ومع هذا فيبدو أ ا تتابع كل ا الات، وأن وقوعها من الرسول وأ بكـ ر وعمر إ ا كان لأن هؤلاء وحدهم كانوا من الشجاعة، والعمق الإنسا يـ ث قـ اموا بذلك، أما من جاء بعدهم فلم تتوفّر م هذه الدرجة من أثر العقيدة ا تدهورت أمور ا سلم جاء الدور على الشريعة أيضاً.

ولا نرى إشارة إ تلق القاضي ا تهم الإنكار كتب الفقه ا ديثة بوجه خاص، وإ ا نرى هذه الإشارة كتب ا ديث. كما أن كل "مشروعات القوان " ال وضِـعت العصر ا ديث لو من الإشارة إليها لأن ضحالة، أو قل إنعدام أثر العقيدة جعل ا صول على الإقرار نفسه صعباً، أو نادراً، فكيف إذا طُلِب إ ا ا الإقرار مرت سمِح لـه بالنكول أو لُقن الإنكار.

بل إننا لا نرى إشارة إليها معظم كتابات "الإسلامي " عن الشريعة، ا ذلك العمل الضخم للقاضي الشهيد عبد القادر عودة "التشريع ا نائي الإسلامي مقارنـاً بالقـانون الوضعي".

وهذا ما يعطينا مؤشراً عن استحالة قيق أوضاع كانت موجودة أيام الرسول وأن ربة الرسول حكمه للمدينة ا نورة أصبحت "يوتوبيا" بالنسبة للأجيال ا عاصرة، ح وإن كانت حقيقة عملية للذين عاصروا الرسول ولعلّ هذا هو سر أفضلية هذه ا قبة على بقية العصور.

ومن أبرز آثار العقيدة على ا ر ة والعقاب اعتبار التوبة مزيلة للجر ة، مطهـرة منـها، و كن أيضاً أن توقف العقوبة.

وآيات القرآن الكر عن التوبة والترغيب فيها أكثر من أن صى ووصـل اسـتحثاث القرآن الناس عليها درجة كن فيها أن تبدل سيئا م حسنات كما جاء الآية 70 من سورة "الفرقان")إلا من تاب وآمن وعمِلَ عملًا صالِحا فأُولَئِك يبـدلُ اللـه سـيئَاتِهم حسناتٍ وكَانَ الله غَفُورا رحِيما[. ولعل هذا الإحلال نتيجة للعمل الصا انب التوبة لأن ا سنات تذه السيئات.. وهو ما يعد على كل حال ره للتوبة النصوح.

وقد اختلف الفقهاء مدى أثر التوبة، و كننا القول أنه بالنسبة للعلاقة ما بـ ا ـ ا وا تعا فإن التوبة النصوح ب كل سيئة وذنب وتطهره وتكفل له ر ة ا ومغفرته أما بالنسبة للناس، فإن من ام التوبة أن يصلح ما أفسده وبالنسبة للعقوبة فـإن التوبـة مسقطة للعقوبة عندما دث قبل القدرة على ا ا بنص القرآن الكر ، و كن أيضاً أن دث هذا حالات بعد القدرة..

وأخ أ جداً، فمن آثار العقيدة على تقرير العقوبة أ ا ل "بدائل" -إذا جـاز التعـب - "عبادية" ل العقوبات "ا ادية" ال لا يستطيع ا ا الوفاء ا، وأغلبها الصيام أو عتـق رقبة أو إطعام عدد من ا ساك .

ونص القرآن على الصيام حالات عديدة من ا خالفات كاا جاءت الآيـة 196 من سورة "البقرة"]فَمن تمتع ِبالْعمرِة ِإلَى الْحج فَما استيسر ِمن الْهدي فَمن لَـم يجِـد فَصِيام ثَلَاثَِة أَياٍم ِفي الْحج وسبعٍة ِإذَا رجعتم ِتلْك عشرةٌ كَاِملَةٌ[. وكما جاء حالة القتل ا طأ، الآية 92 من سورة "النساء"]وما كَانَ ِلمؤِمٍن أَنْ يقْتلَ مؤِمنا ِإلا خطَأً ومن قَتـلَ مؤِمنا خطَأً فَتحِرير رقَبٍة مؤِمنٍة وِديةٌ مسلمةٌ ِإلَى أَهِلِه ِإلا أَنْ يصدقُوا فَِإنْ كَانَ ِمن قَوٍم عدو لَكُم وهو مؤِمن فَتحِرير رقَبٍة مؤِمنٍة وِإنْ كَانَ ِمن قَوٍم بينكُم وبينهم ِميثَاق فَِديةٌ مسلمةٌ ِإلَى أَهِلِه وتحِرير رقَبٍة مؤِمنٍة فَمن لَم يجِد فَصِيام شهرين متتاِبعيِن توبةً ِمن اللِه وكَـانَ اللـه عِليما حكِيما[.

وسن القرآن صيام ثلاثة أيام عند اللغو الإ ان كفارة ا]لا يؤاِخذُكُم الله ِباللغوِ ِفـي أَيماِنكُم ولَِكن يؤاِخذُكُم ِبما عقدتم الْأَيمانَ فَكَفَّارته ِإطْعام عشرِة مساكِ ِمن أَوسِط ما تطْعِمونَ أَهِليكُم أَو ِكسوتهم أَو تحِرير رقَبٍة فَمن لَم يجِد فَصِيام ثَلاثَِة أَياٍم ذَِلك كَفَّـارةُ أَيماِنكُم ِإذَا حلَفْتم واحفَظُوا أَيمانكُم كَذَِلك يبين الله لَكُم آياِتِه لَعلكُـم تـشكُرونَ[.. {ا ائدة 89}..

وكذلك أوجب القـرآن صيام شهرين تكف أ ن ظاهـر من امـرأته]والِذين يظَّاِهرونَ ِمن ِنساِئِهم ثُم يعودونَ ِلما قَالُوا فَتحِرير رقَبٍة ِمن قَبل أَنْ يتماسا ذَِلكُم توعظُونَ ِبِه واللـه ِبما تعملُونَ خِ (3) فَمن لَم يجِد فَصِيام شهرين متتاِبعيِن ِمن قَبل أَنْ يتماسا فَمـن لَـم يستِطع فَِإطْعام ِست ِمسكِينا ذَِلك ِلتؤِمنوا ِباللِه ورسوِلِه وِتلْك حدود اللـِه وِللْكَـاِفِرين عذَاب أَِليم[.. {ا ادلة 4}..

وهذه البدائل من العقوبات ا ألوفة من جلد أو سجن أو غرامة ذات طابع عبادي خالص أفترض فيه أن يكون له أثره إصلاح حال ا ا وإبعاده عن الشر. و ظ فيها حالـة ا ا وأن يكون فيها بديل عند عدم الاستطاعة.

ومرة أخرى نلحظ استحالة تطبيق هذه البدائل أو تقنينها مواد ا تمع ا ديث. لأن صفحة " رير رقبة" قد طويت، ولأن التثبت من الصيام أو طعام مساكـ ا رج عـن نطاق القانون.

وهذه الآثار للعقيدة على الشريعة إ ا ا تعود إ فهم القاضي أن الإنسان هو الغايـة من الدين و ذا، فهو اول أن يبقى عليه وينجيه من العقاب خاصة وأن هناك من البدائل ما حى جر ته كالتوبة أو عمل ا سنات، ا ...

أثر الشـريعـ ـة على العقيدة:

الشريعة جوهرها قانون يستهدف اية ا تمع وا بادئ والأوضاع ال قام عليهـا ولا وز ا التفريط أو التهاون هذه الرسالة خاصة وأن العقيدة، كما قـدمنا، سـتلحظ ا وانب الأخرى وسترتفق عليها ا لا تستطيع الشريعة دفعه، فإذا فرطت جاء تـأث العقيدة، تآكل دور الشريعة وعجزت عن القيام بواجبها.

و حقيقة ا ال فإن وجود الشريعة جنباً إ جنب العقيدة هو ما يفترضه تكامل العملية الإصلاحية لأن الاقتصار على إصلاح الفرد عن طريق العقيدة، وإن كان هو الذي تفضله الأديان، إلا أن إصلاح ا تمع هو الذي يبقي على إصلاح الفرد و ول دون أن تنال منه

قوى الشر والبغى وضراوة الشهوات. وقد لاحظ كب إسـاقفة يـورك -ولـيم بـل
-William Temple اضرة له عن "آداب الإجراء العقا ":

"إذا قلنا إنه لا كن أن نصلح الناس عن طريق إصدار قانون من ال ان، فإن هذا يعـد نصف حقيقة مل أخطار أنصاف ا قائق، فنحن لا كن أن نصلح الناس بقانون مـن ال ان، ولكن قانون ال ان يوفّر الظروف لنمو القِيـم، ويبعد العقبات ال تسد الطريق أمامها"[2]. ولاحظت إحدى الكاتبات ال يطانيات، مقال ـا تـرجم جريـدة "ا ياة" اليومية (1997/10/28)، أن "الإجـراء الـذي ا ـذه الـرئيس أيز ـاور (Eisenhower) بإيفاد قوة من ا يش الا ادي لإرغام سلطات مدينـة ليتـل روك (Little Rock) على تسجيل الطلبة السود ا درسة الثانوية اختصر العداوة لعـدة سنوات على الأقل، ولو يقم ايز اور ذا الإجراء لظلّ أهل ليتل روك على عـداو م القد ة، ولكن فرضه القانون والقوة جعل الناس مع مرور الزمن يتقبلون السود".

من أجل هذا لا وز مطلقاً التقليل من أثر الإصلاح عن طريق القانون -أو كما نقول- بالشريعة لأنه جزء لا يتجزأ من عملية الإصلاح وبدونه تتعرض عملية إصلاح الفرد لكل عوادي التآكل.

ومن الواضح أن فعالية القانون إ ا تكون لإتباع الناس له واحترامهم إياه، وأن بقاء ا تمع لا يتم إلا حيث يعمل كل فرد ا تمع كعضو ا سم "يشد بعضه بعـضا". فـإذا انتهك القانون وإذا رد عضو على ا سم فلا قيام، ولا قوام.. لقانون أو تمع.

ذا اتسم دور الشريعة بالصرامة وا وضوعية واستهداف مصلحة ا تمع وسيادة القانون، وأخذت ا ر ة على ا ق ا قرر بالقانون لفرد ما طابع ا ر ة على القانون نفسه فأخذت العقوبات الإسلامية قسمة الزجر والردع والوقائية لأن ا تمع لا تفظ بانتظامه إلا بوازع السلطان الذي يمثل العقوبات الرادعة الزاجرة لكل من ينتهك القانون أو يتمرد علـى

ا تمع، ومن هنا كانت عقوبة السرقة هي القطع سواء كان ا سروق مليوناً أو ربع دينار، لأن تكييف العقوبة هو انتهاك ا بدأ وخرق النظام، وهذا يقع عندما دث السرقة بالفعل فضلاً عن أن التهاون ا ر ة الصغ ة يؤدي إ ارتكاب ا ر ة الكب ة. وهذا ا بـدأ وإن كان سليما من وجهة نظر الشريعة، فإن العقيدة كمـا رأينـا، وكمـا سـنرى اجتهادات حد السرقة، تلطّف من حدته وتقدم ضمانات يث لا تـستخدم فكـرة انتهاك ا ق أو ا تمع ا رة للعقوبة الرادعة إلا حينما يكون ذلك واقعياً ومؤكداً.

وا تمع الإسلامي كُلٌّ واحد، يتردد كل ناحية من نواحية نبض الروح الكلّية له، وهي "العدل"، وتتطابق أوامره ونواهيه، ولا يتعارض بعضها مع بعض. فالشريعة ال أوجبـت القطع لسرقة ربع دينار هي نفسها ال أوجبت الزكاة لتقدم للمحتاج يعاً كفايتـهم كحق معلوم، وقد عبر عمر بن ا طاب عن ذلك عندما سأل عاملاً من عماله "ماذا تفعل إذا أتيت بسارق قال أقطع يده قال إذن فإن جاء منهم جائع فسوف يقطع عمر يـدك. إن ا يوصي بستر عورا م، وأن نوفّر م نفقا م فإذا أعطيناهم هذه النفقة أقمنا عليهم حدود ا ".

ومن الواضح أن الشريعة ففي وضعها للعقوبات ا قدرة على ا رائم لاحظـت مـصلحة ا تمع قبل مصلحة الفرد. على أ ا القسم الأعظم من ا رائم -جرائم التعزير- تركت للقاضي حرية ديد العقاب، ومع هذا أن يلحظ القاضي طبيعة ا ر ة وهـل تقتـضي عقاباً يلْحظ فيه ا ا أو عقاباً يلْحظ فيه ا تمع. وعندما أعطت الشريعة القاضي حرية ديد التعزير فإ ا فتحت الباب على مصراعيه لاحظة حالة ا ا ، لأ ـا لـو أرادت ملاحظة حال ا تمع ددت العقوبة – كما فعلت ا دود.

ومن هنا كن القول إنه الوقت الذي لاحظ الإسلام مصلحة ا تمع عنـدما حـددذ عقوبات مقدرة رائم زاجرة قاسية، فإن تدخل العقيدة من ناحية، وفتح الباب للقاضـي كل جرائم التعزير، وهي أغلبية – يوضح أن الإسلام أراد ا مع، يث لا تنفرد وجهة

نظر واحدة تقرير العقوبة. وأنه لاحظ حالة ا ا عندما ترك للقاضي حريـة ديـد العقوبات ا رائم الأخرى (غ ا قدرة) وهي أغلبية ا رائم.

فإذا أضفنا إ هذا أن العقوبة سواء كانت حدية أو تعزيرية فإ ا توقع على شخص ا ا ولا تشرك أحداً آخر تطبيقاً للمبدأ القرآ الأصو]ولَا تَزِر وازِرةٌ وِزر أُخرى[، لوجدنا أن الإسلام لاحظ مبدأ تفريد العقوبة أكثر ا يتصور معظم الذين كتبوا عن هذا ا وضوع وقبل أن تعرفه الدولة ا ديثة.

الفصل الرابع
اجتهادات حـد السرقة

إذا تقصينا ا دود، أي العقوبات ا قدرة وا نصوص عليها القـرآن، والـ يفهـم الكث ون أ ا أهم ما الشريعة، لوجدنا أن ا د ا قيقي والفعال الشريعة هـو حـد السرقة -أي قطع اليد- وأن ما عداه لا يتوفّر له ما توفر ذا ا د من خصائص. فالسرقة هي أم ا رائم وأكثرها إغراء وخطراً وحسمها قق للمجتمع السلام والطمأنينة كما أن تفشيها ثّل ديداً خط اً للمجتمع ويثقل عليه بأعباء باهظة قاومتها خاصـة بعـد أن أصبحت ا ر ة "جر ة منظّمة" ا هياكل ونظم إدارية، كما اتسع نطاق السرقة يـث ل جرائم تكن معروفة من قبل كالاحتيال.. والتزييف ا ...

وفيما يبدو فلم يكن مناص -إذا أريد اية ا تمع وسيادة القانون- من أن تصل عقوبـة السرقة إ حد القطع. فالقطع حد ذاته عمل بشع يث الغثيان ولا كن أن يسعد بـه إنسان، وقد تغير وجه الرسول عندما شاهد هذه العملية "كأ ا ذُر عليه الرماد"، و حالة أخرى بكى، و ا الت أبرز أن على الإمـام أن يقيم ا د ما دام قد رفِع إليه وثبـت على ا ا ، و الوقت نفسه فمن ا دائماً عفو ا عليه والتصـا بطـريقة ما قبل رفع الأمر إ الإمـام[3].

يبدو أن ليس هناك من عقوبة أخرى قق معـ الزجر والردع سواء جرد الإعلان عنها يث يرتدع من تسول له نفسه بالسرقة أو ن سرق بالفعل وطبقت عليه هذه العقوبـة الرهيبة يث تنحسم شأفة الذين ترفون السرقة ولا رجون من سجن إلا للعودة إليـه مرة أخرى وهلم جرا..

وأي عقوبة أخرى بديلة كن أن قق الزجر؟ السجن عقوبة عقيمة وهي تضع نفسها مأزق. فإذا ساءت بيئة السجن لإيلام السج ، وإشعاره العذاب من نوم على "ال ش" أو تقد طعام تعافه النفوس أو قطعه عن ا تمع ا ... فإن هذا، مع استمراره فترة طويلـة، تكون له آثار سيئة على السج بعيدة كل البعد عن مع الإصلاح والتهذيب. فكأننا خلال دعوانا إصلاحه من داء أفسدناه بأدواء أخرى عديدة فضلاً عن أن خلطة ا سجون بعضهم ببعض عل السجن مدرسة للجر ة، وتصبح أداة الإصلاح هي أداة إفساد، وإذا كانت البيئة حسنة، أو حـ تملة فإن السجن يفقد أثره كعقوبة ويصبح "نزلاً" يأكل فيه السج ويشرب على حساب ا كومة!

هناك الغرامة ا الية.. ومن الواضح أن الأغلبية العظمى من السارق لا لمكون ما كن أن يدفعوا غرامة باهظة.. (لكي تكون زاجرة)، فإذا كانت غرامة تافهة فلن يكون لتوقيعهـا أثر.

وهناك ا لد، وا لد فيه ا واصفات الـ تتوخى العقوبة كان يقع على شخص ا ـا دون الآخرين (من أفراد أسرته مثلاً كما دث السجن عندما يحرم الأبناء والزوجـة من عائلهم) كما أن فيه قدراً من الزجر، ولكن الشريعة أرادت للسرقة شيئاً أكثـر مـن ا لد، لأن السرقة هي أكثر ا رائم شيوعاً ومن تكون عقوبتها أك العقوبات زجـراً، ومن هنا جاء القطع واحتفظت الشريعة با لد عقوبة ر ة القذف والزنا.

إن الرسول الذي كان أشد الناس تأثّراً نظر القطع، وأشد الناس حثّا على العفو وا غفرة وتعا ا دود، هو نفسه الذي قال "لو أن فاطمة بنت مد سرقت لقطعت يدها"، وما كان كن أن يقول هذا على إبنته ا بيبة لو تكن هناك ضرورات مؤ ة تفرض نفـسها على ا تمع من ا راف أو شذوذ أو فساد ا ... و اهلها يفاقمها، كمـا أن الـضعف أمامها، أو الاقتصار على علاج "ا ا " واعتباره ضحية لا يكفي، لأنه حـ لـو كـان

ضحية، فإنه يكن الضحية ا ستسلمة فقد كان ضحية وجانياً. وإغفال هـذه الـصفة الأخ ة على ا تمع و عله ضحية، ويظلمه حقه أن يعيش سلام.

من أجل هذا أخذت الشريعة بالقطع لأنه رغم كل بشاعته قق أهم ا واصـفات الـ تلتمس عقوبة وهي الزجر والردع، فمجرد الإعلان عن تطبيقـه سـتتوقف الأغلبيـة العظمى من جرائم السرقة، أما البقية الباقية فسيقضى عليها عند تطبيق ا د بالفعل.

وبشاعة القطع ب أن لا تنسينا بشاعة السجن ووضـع النـاس أقفـاص حديديـة كالوحوش ا فترسة وتكبيلهم بالقيود والأصفاد، وقد تكون عقوبة السجن التحليـل الأخ أكثر بشاعة لأ ا تقييد -أو سلب- للحرية، وكفى بذلك موبقة، هي تعطّـل إحدى الغرائز القوية وا لحة الإنسان -الغريزة ا نسية- فتدفع للا راف، وهي مدرسة للإجرام يتعلم فيها ا بتدئ على أيدي العتاة، هي تترك الأبناء والزوجـة دون عائـل وتعرضهم للتشرد والضياع فضلاً عما مله الدولة من أعباء ثقيلة.

وعندما جو ت الدولة الاشتراكية شكلة السرقة واكتشفت عقم عقوبة السجن، جعلت الإعدام عقوبة السرقة، وقد طُبقَت عقوبة القطع حينا مـا بريطانيـا، وعنـدما أراد الأمريكيون الأول إستئصال جر ة سرقة ا ياد -وكان ا واد الأمريكـي هـو رأ الـه الثم - فإ م كانوا يعمدون إ شنق كل من يثبت عليه سرقة جواد على أعلا شـجرة، ح كن أن يرى ذلك هور الناس، وا يار ا قيقى أمامنا للقضاء على جر ة الـسرقة هو القطع أو القتل.

من أجل هذا فنحن نؤيد عقوبة القطع ونلمس اماً حكمة الشريعة سنها والأخذ ـا ونرى أن من ا أن تقطع بالفعل بلد كمصر تضم سبع مليونا بضعة أيدى كـل عام، على أن يلحظ ذلك ما اشترطته الشريعة وما نراه ن من اقتصار ذلك على عتاة

السراق الذين تتضافر فيهم كل ما يدعو إ ا زم والقسوة، وبذلك تتوفر العدالـة إذ لا نكون قد ظلمنا ا تهم، ويتوفر الزجر والردع ا طلوب للأمة وا تمع.

بل إننا قد نسقط فظات الفقهاء ا كادت تشلّ ا د وسيأتى ا ديث عنها ونـضيف إ حالات السرقة والغش ا واد الغذائية ومواد البناء وا خدرات لأ ا جرائم تؤدي إ موت ا ئات. وليس ن يتسبب ا وت أن يشكو من قطع يده.

ولكن إذا يتحقق ا تمع الإسلامى الذي تتعانق فيه العقيدة والشريعة (بتعـب الـشيخ شلتوت كتابه "العقيدة والشريعة") فإن تطبيق القطع سيكون رد عقوبة رادعـة ـا أثرها اية ا تمع دون أن يكون هذا ا تمع -ضرورة- هو ا تمع الـصا ا ـدير با ماية، وقد طبقت عقوبة القطع إ لترأ فترة ما، كما كانت القـوان بريطانيـا وبقية الدول الأوروبية، صارمة، وكان ا كم با وت عقوبة على ما ـاوز ا ائـة مـن ا رائم. وقد خفضت حركة الإصلاح القانو والقضائى هذا العدد ح أودت به كليـة أو كادت ولكن وجد من علماء الاجتماع من يعيد جزءاً كب اً من احترام القانون لـدى الأوروبي إ فترة هذه العقوبات الصارمة ا غرست عميقاً ا وف من الفة القوان ، وبالتا إحترام القانون ح أصبح طبيعة فيهم.

وهذا ما ي ز نقطة يسوقها بعض ا فكرين، تلك هي أن الفضيلة ا تتحقق عن طريـق ا وف والرهبة تفقد جوهرها، وهذا كلام يصح بالنسبة لضم الفرد الذي يقوم علـى التقوى والإ ان وتكون العقيدة أساسه، أما الضم الاجتماعي فإن تعقّد ا تمع يتطلـب عنصراً من عناصر الثواب والعقاب، وإذا عجز ا تمع عن أن يكفل الثواب، فلا أقلّ مـن أن يتمسك بالعقاب. والإنسان ليس ملاكاً، ولا هو معصوم من غلبة ا هل أو الأنانية أو الشر، وما أكثر العوامل ا تشوه الطبيعة البشرية من وراثة أو بيئة يث عل صـاحبها منحرفاً فضلاً عما ب أن اط به سياج ا تمع من قوة نع ا تطفل من اختراقه.

إن العقوبة الزاجرة هي ا لا كن استبعادها كلّية لأ ا ول دون استشراء ا ر ة، و ذا تكون على قسو ا أرحم، وعندما يتعلق الأمر با تمع، فلا وز أن نغفـل مقتـضيات سلامة هذا ا تمع.

ولابد أن نسمو فوق النفاق الاجتماعي ونعترف بأن ال ا ر ة قذر بطبيعته وأن هنـاك نفوساً فاسدة، فسدت ح يعد الإجراء الأد يصلحها، وأصبحت ا تمع أشـبه يكروب السرطان جسم الإنسان تفسد على ا تمع عمله، ويـتع إجـراء عمليـة جراحية ح لا يستشري ويقضي على حياة ا ريض با وت مصطحباً بآلام قـد تكـون فظيعة لا تمل.

جعلت العوامل ا اصة بالسرقة ال أشرنا إليها إ صور من الاجتهادات توصـل إليهـا الفقهاء القدامى وتضمنتها مراجعهم، و كن إذا طُبقَت أن تشلّ بالفعل تطبيق ا د وقـد يصورها خ تصوير تعليق أحد قراء "الأها " 25-12-1991 جاء فيه :

<< قرأت ما كتبه الأستاذ زكريا شلش القاضي حكمة الإسـكندرية الابتدائيـة "أخبار" ا معة 8-11-1991 ت عنوان "فشلت القوان مواجهـة اللـصوص فلماذا لا يطبق حد السرقة الشريعة الإسلامية ؟"

وليسمح الأستاذ زكريا أن أذكّره ا درسه كلية ا قوق :

شروط تطبيق ا د على السارق :

1. أن يكون مكلّفاً بالغاً عاقلاً.

2. أن يكون عا اً بأن ما سرقة يساوي نصاباً فلا قطع بسرقة جواهر يظن السارق أ ا لا تساوي نصابا.. لقول عمر: "لا حد إلا على من علمه."

3. أن يكون تارا، فلو كان مكرها على السرقة فلا تقطع يده للحديث: "عفى عن أم ا طأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه."

4. انتفاء الشبهة ب السارق وا سروق منه: فلا قطع سرقة إبن لأبيه لوجوب نفقة الأب على إبنه، ولا سرقة الأب لإبنه، ديث: "أنت ومالك لأبيك". ولا قطع ب ـسرقة مال له فيه شرك، لقيام الشبهة فيه لكه لبعضه.

5. ألا يكون مضطراً، ولعلنا نذكر العبدين اللذين سرقا ناقة، فهدد عم ـر مالكهم ـا حاطب بن أ بلتعة بقطع يده هو لا العبدين.

شروط ا سروق :

يشترط الشيء ا سروق ما يأ :

1. أن يكون مالاً، فلا قطع سرقة طفل لأنه ليس ال، ولا سرقة م ـصحف، ولا بسرقة كتب بدعة وتصاوير، ولا بآلات و كالعود وا زمار، ولا بسرقة صنم من ذه ـب أو فضة للإ اع على ر ه.

2. أن يكون قابلاً للنقل وإخراجه من حرزه: فلا قطع سرقة من ا لات التجارية، والفنادق، وا طاعم أثناء العمل، فإذا سرقت ليلاً أو اراً أثناء إغلاقها وجب القطع.

3. ولا قطع سرقة ا ساجد من حصر وسجاد و ف وسـ تائر إلا إذا كـ ان ـ ا حافظ، كذا لا قطع سرقة أمتعة ا صلـ وأحذيتهم، إذا يكن ا حارس.

وحكم ا عابد والكنائس وا دارس كحكم ا ساجد، كذا ا عاهد وا قاهي و وها، لأ ا تعد أصلاً فظ ا ال، فليست حرزاً بنفسها بل با افظ.

4. ألا يكون الأصل مباحاً كالصيد والسمك، ولا يتسارع إليه الفساد كـ اللحوم والفواكه وا ضروات، ولا تافها كا شيش وا طـ ب، ولا ا ـ صولات الزراعيـ ة كالقمح والذرة قبل حصيدها، لا قطع كل هذه الأشياء.

مسائل السرقة :

1. إذا دخل سارق، و ع ا تاع، و رجه حـ قبض عليه، يقطـ ع لأن ـ ام السرقة يكون بإخراج ا تاع من ا رز.

2. إذا ناول السارق ا ال ا سروق لصاحب له على الباب، يقطع واحد منهما، لأن الأول رج ا ال من ا رز، والثا يدخل ا رز.

3. إذا قال السارق: هذا متاعى كنت اشتريته أو استودعته عنـ ده، درئ ا ـ د، لأن ا سروق منه قد صار خصماً للسارق.

4. من سرق شاة من مرعاها يقطع لأ ا غ رزة.

5. إذا ثقب السارق ا ائط، وأدخل يده أو مد عصا وأخذ ا تاع، فلا قطـ ع لأنـ ه يدخل ا رز فتكون ا ناية ناقصة.>> (انتهى)

وظهر الفترة ا عاصرة دعاة إسلاميون م اجتهادات هذا ا ال، لعل أقدمهم هـو الشيخ عبد ا تعال الصعيدي، وهو عا أزهري عرف بكتاباته ا تحررة قال :

<< قرأت "السياسة الأسبوعية" الغراء مقالاً ذا العنوان، حوى أفكـاراً أثـارت نفسي من الرأي ما كنت أريد أو أرجئه إ حـ ، فإن النفوس تتهيـأ بعد لفتح بـاب الاجتهاد، حـ إذا ظهر ا تهد عصرنا برأي جديد كتلك الآراء ال كان يذهب إليها الأئمة ا تهدون عصور الاجتهاد قابله الناس ثل ما كانت تقابل به تلك الآراء مـن ا دوء والسكون، وإن بدا عليها ما بدا من الغرابة والشذوذ، لأن الناس تلك العـصور كانوا يألفون الاجتهاد، وكانوا يألفون شذوذه وخطأه إلْفَهم ا لا يشذّ منه، أما عصرنا فإن الناس قد بعد م العهد بالاجتهاد، حـ صار كل جديد يظهر فيه شاذا نظـرهم، وإن كان هو الصواب الواقع، وما أسرعهم ذلك إ التشنيع والطعـن الـدين وا اربة الرزق، فلا د من يرى شيئاً ذلك إلا أن يكتمه أو يظهره بـ من يـأمن شرهم من أصدقائه، و ذا يضيع على الأمة كث من الآراء ال تنفعها دينها ودنياها.

<< ولكـ سأقدم على ما كنت أريد إخفاءه من ذلك إ حـ ، وسأجتهد ما أمكني ألا أدع لأحد الاً ذلك التشنيع الذي يقف حجر عثرة سبيل كل جديد، وهذا إ أني أ ّم بعد ث ما سأقدم عليه من ذلك. وإ ا أعجلـت إليـه قـال "الـسياسة الأسبوعية"، ا جعل أ أ إ عرضه على الناس رأياً لا يظهر فيه ترجيح لناحية إثباته أو نفيه، وأن أتركه ن يتناوله بالبحث من أهله على صفحات "السياسة الأسبوعية"، وقـد أخوض ذلك مع من وضون فيه إذا رأيت ما يستدعي هذا مني، وإني لا أريد مـن إثارة هذا ا وضوع ذا الشكل إلا عرض فكرة سنحت النفس، لأعرف رأي الباحث فيها، ويظهر صوا ا أو خطؤها.

<< لقد ذكر ذلك ا قال ما نع من الأخذ بالتشريع الإسلامي من عدم إمكان الأخذ ا جاء فيه من ا دود ا فروضة القرآن الكر ، كقطع اليد الـسرقة، والـرجم الزنا، والقصاص ا روح، ذكر فيه أن القول بأن هذه ا دود جية اقة لا يقول ا غ ا قلّدين لكتـاب الغرب كل ما يقولونه من غ حيص، ومن غ علم، فا د جر ة إ ا يقْصد به أقصى العقوبة ال توقع على من يرتكب هذه ا ر ة، والعا مـا يزال يقر عقوبة القتل جرائم عدة، كالقتل العمد مع سبق الإصرار، والقتل العمـد إذا اقترن ر ة أخرى، وإفشاء أسرار الدولة، والقيام بالثورة ا سلحة عليها، إ آخـر مـا هنالك من ا رائم ال يقرر القانون ا هذه العقوبة.

<< وهناك عقوبات أخرى معترف ا التشريع ا ديث لا تقلّ قسوة عـن عقوبـة القتل، كعقوبة الأشغال الشاقة ا ؤبدة أو ا ؤقتة، فيقضي صاحبها حياته كلها أو قـسماً طويلاً منها مقيـداً با ديد، يعمل طوال النهار أشق الأعمال، كقطع الأحجار و وه ا هو أشق منه، وهو أثناء ذلك يلبس أخشن ملبس ويغذّى أسوأ تغذية، ومن ا ماقة أن تعد هذه الأشغال الشاقة إنسانية وقطع اليد جيا، وإذا وصل ا شرع العقوبـة إ القتل فيما يعده جر ة بالغة الضرر با ماعة فإنه لا فرق ب أن يكون هذا القتل بالسيف أو الرجم أو غ ا، فكله قتل على كل حال، والكلام إنسانيته أو وحشيته وهم خيال قد يصح الشعر والأدب، ولكنه لا قيمة له التشريع وتنفيذه.

<< وهذا دفاع بديع حقاً عن ا دود الإسلامية، ولكن يبقى بعد هذا تلك ا ـدود ذلك الذي سنتـ ه فيها لنبحث هدوء وسكون فقد نصل فيه إ تذليل تلك العقبة ال تقوم سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي من ناحية تلك ا دود بوجه آخر جديد.

<< وسيكون هذا بإعادة النظر النصوص ال وردت تلك ا دود لبحثهـا مـن جديد بعد هذه الأحداث الطارئة، وسأقتصر ذلك الآن على ذكر مـا ورد تلـك ا دود من النصوص القرآنية – وهو قوله تعا حد السرقة مـن سـورة "ا ائـدة"

]والسارِق والسارِقَةُ فَاقْطَعوا أَيدِيهما جزاءً بِما كَسبا نكَـالاً مِـن اللـهِ واللـه عزِيـز حكِيم(38) فَمن تاب مِن بعدِ ظُلْمِهِ وأَصلَح فَإِن الله يتوب علَيهِ إِن الله غَفُور رحِـيم[. {ا ائدة 39}.. وقوله تعا حد الزنا من سـورة "النور"]الزانِيةُ والزانِي فَاجلِدوا كُل واحِدٍ مِنهما مِائَةَ جلْدةٍ ولا تأْخذْكُم بِهِما رأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنتم تؤمِنونَ بِاللـهِ والْيومِ الآخِرِ ولْيشهد عذَابهما طَائِفَةٌ مِن الْمؤمِنِ [. {النور 2}

<< فهل لنا أن نهد الأمر الوارد حد السرقة وهو قوله تعا (فَاقْطَعوا) و الأمر الوارد حد الزنا وهو قوله تعا (فَاجلِدوا) فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب، وإن يقل ذا أحد من ا تهدين السابق ، لأن الأمر كما يأ للوجوب يأ للإباحة، كما قوله تعا]يا بنِي آدم خذُوا زِينتكُم عِند كُلِّ مسجِدٍ وكُلُوا واشربـوا ولا تسرِفُوا إِنه لا يحِب الْمسرِفِ [. فإن الأمر قوله]خذوا وكُلُوا واشربوا[، للإباحة لا للوجوب كما هو ظاهر.

<< وعلى هذا لا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً وحده يث لا وز العدول عنه يع حالات السرقة، و كل الظروف والأحوال ال تتغ بغ الزمان وا كان، بـل يكون القطع السرقة أقصى عقوبة فيها فيكون الطرف الأعلى حدها، و وز العدول عنه بعض ا الات إ عقوبات أخرى رادعة وإن كانت أخف منه، من حبس أو وه من العقوبات، إذا طرأ ما يقتضي ذلك من أحوال السرقة ومن ظروف الزمان وا كـان، ويكون شأنه هذا شأن كل ا باحثات ال ضع لتصرفات و الأمر، وتقبـل التـأثر بظروف كل زمان ومكان، وكذلك يكون الأمر حد الزنا سواء أكان ر اً أم جلـداً، مع مراعاة أن حد الزنا يتفق عليه كما اتفق على حد السرقة، بل ذهب بعض فقهـاء ا وارج إ إنكار الرجم الزنا، لأنه يرد به نص القرآن الكر ، بل نص فيه على ا لد فقط.

<< وهل لنا أن نذلّل أكـ عقبة تعترض العمل عصرنا بالشريعة الإسلامية أحكام ا عاملات، و ـول دون الأخذ بالتشريع الإسلامي ذلك، مع أنا بذلك الاجتهاد ا ـديد لا نكون قد أبطلنا نصـاً، ولا ألغينا حداً، وإ ا نكون قد وسعنا تلك ا ـدود، وأدخلنـا فيها من ا رونة أحكامها، ما صارت به صا ة لكل زمان ومكان، وكذلك يليق ـا عرفت به من إيثار التيسـ على التعسـ ، واختيار التخفيف على التشديد، فالدين فيها يسر لا عسر، وتسامح لا تشدد>> (انتهى)

رغم أن الكاتب قد استشرف ما ـكن أن يثـ ه كلامه من معارضة، فصرح أولاً أنه رأي أعجل فيه ـكم ا قال لة "السياسة" وأن لا يستبعد ا ـد ولكنه علـه ا ـد الأعلى العقوبة وأن هذا يتفق مع مرونة الشريعة ويسرها، فإ ا أثارت ضجة كبـ ة لأن الـ بعض فهم منها أنه يقصد إ رأي جديد هو أن ا ـدود الـ ورد النص القرآ عنها هي حدود اختيارية ـكن عدم االتقيد ا باب ا عاملات. وأنكر الشيخ هذا ا ـ وقال إن العجب لّكه ثلاث مرات، ووضح هذا فقال :

<< أو ا : أنه ليس مقا ما يفيد هذا، ولو كان فيه ما ر ا يفيده، فأنا أقرر الآن إني لا أقصده به من يوم أن خلق ا إ اليوم، وهناك مبدأ مقرر، وهو أن صاحب الكـلام لا يؤاخذ إلا ا يقصده من كلامه، لا ا يفهمه غـ ه منه، ولو كان ما يفهمه غـ ه أقرب إ كلامه ا يفهمه هو.

<< وثانيها : أن الذي فهموه من كلامي ولا أقول به من أن هذه ا ـدود اختيارية قـد نسِب إ بعض الأئمة الذين لّهم كتب مطبوعة مقروءة للناس، وسأبين ذلك بعـد، فأي مع بعد هذا ـذه الضجة إذ فُرِض أ قلت ـثل ما ينسب إ بعض الأئمة الـذين لّهم ؟

<< وثالثها : أنه ليس كلامي هذا الذي يصح أن يثـ هذه الضجة، بل الذي يـصح أن يثـ ها ما هو موجود بعض كتب مقروءة ومطبوعة، وليس من شأ أن أدلّ عليها، ولا أن أذكر هنا ما ذُكِر فيها خاصاً ببعض هذه ا دود، وسأذكره بعد.

<< غرضي من ا قال :

<< على أ لا أقصد من هذا ا قال إلا حصر ا واضع الـ ب فيها حد القطع وغ ه حالات قليلة جداً، وهي ا الات الـ يثبت اتفاق الأئمة ا تهدين فيها على وجـوب القطع مثلاً، أما ا الات الـ يكون بينهم خلاف فيها فيكون من حق و الأمر عصرنا ألا يفرض فيها عقوبة القطع، بل له أن يصـ فيها إ عقوبات أخرى رادعة، لأن ا لاف فيها يصح أن يكون عندي من الشبهة الـ تدرأ ا ا دود.

<< وهذا هو الذي يفْهم من قو هذا ا قال – فلا يكون قطع يد الـسارق حـداً مفروضا لا وز العدول عنه يع حالات السرقة، بل يكون القطع الـسرقة هـو أقصى عقوبة فيها، و وز العدول عنه بعض ا الات إ عقوبات أخرى رادعة – فأنا أ ل حد القطع أبدا، وإ ا نفيت أن يكون حداً مفروضاً يع حالات السرقة. ا د ليس بفرض بعض حالات السرقة – وهذه القضية بشقّيها ل إ اع عند الفقهـاء، ينظر هنا قو م – من سرق كذا لا يقطع – من سرق من مال قريب أو شبهة لا قطع فيه – من سرق من مكان كذا لا قطع فيه. وقد اختلف العلماء ديد ا ـسروق الـذي يثبت القطع على و عشرين قولا، وهي موجودة كتب الفقه وكتب ا ديث، وكما اختلفوا هذا اختلفوا ا كان ا سروق منه فبعضهم يـشترط ا ـرز، وبعـضهم لا يشترط، والذين يشترطونه تلفون أيضاً فيما بينهم، وقد اختلفوا أيضاً ا سروق منـه وغ ذلك، وا لاصة أ م معون على أنه ليس كل سارق تقطع يده، و معون أيـضاً على أن الإمام له ألا يعاقب السرقة بعض أحوا ا، وهذا هو ما قلته مقا ، لأنه نع إلا تعميم ا د كل ما يطْلَق عليه اسم سرقة، ومن لوازم هذا أن توجد حـوادث

يطلق عليها اسم سرقة ولا يكون القطع لازما فيها، ولا أع بالإباحـة الـ وردت كلامي أكثر من عدم اللزوم، وقد يكون غ اللازم تنعا، وقد يكون غ ذلك.

<< وعلى هذا يفْهم سابق كلامي ولاحقه، فقو - فنجعل كلا منهما للإبـاحـة لا للوجوب - معناه للإباحة بعض ا الات لا للوجوب يع ا الات، ويكون الأمر مستعملاً الوجوب والإباحة معاً، أي حقيقته و ازه، وقد قيل بصحة ذلك.

<< وقو – ويكون الأمر فيها مثل الأمر قوله تعا]يابِني آدم خـذُوا زِينـتكُم({الأعراف 31}، أع به أن الأمر فيها حالة الإباحة وهي حالة ازة يكون مثل الأمر ذلك.

<< وقو – و وز العدول عنه بعض ا الات إ عقوبات أخرى رادعة – أريـد ذه ا الات ما اختلف فيه ب الفقهاء على ما سبق.

<< وقو – ويكون شأنه ذلك شأن كل ا باحات اا ضع لتصرفات و الأمـر – أريد به أن العقاب ا الة اا يعدِل فيها إ غ القطع لو الأمر أن يتصرف فيـه ب تشديد و فيف وغ ذلك.

<< وقو – وتقبل التأث بظروف كل زمان ومكان – أريد به أن يراعى حال الزمان انتشار اعة مثلاً، فيكون ذلك ظرفاً مبيحاً للتخفيف غ حالة القطع، وللرأي ال التخفيف بذلك القطع أيضا، كما فعل عمر رضي ا عنه عام ا اعة، وكذلك يراعى حال ا كان، لأن دار ا رب ليست كدار الإسلام، فقد نصوا على أن ا ـدود لا تقام دار ا رب.

<< وبعد هذا كله فلو فرض أن مع عبار الأو هكذا – فنجعل كلا منها للإباحة يع ا الات – فليس هذا إلا أ لا أزال على رأيي الذي أراه وي راه الن اس أن الأمر ذلك ظاهر الوجوب إ أن يتب مقدار هذه الفكرة وحظها من ال صواب أو ا طأ، فإن يكن عرض الفكرة على هذا النحو الذي أفرضه فرضاً مؤاخذة دينية فق د اخطأت الطريق، والعصمة وحده، وإن يكن فيه مؤاخذة دينية فإ واقف موق ف ا نتظر للرأي الصحيح ا سألة ا عرضتها للبحث.

<< وأين هذا الفرض الذي أفرضه من تلك التأويلات البعيدة ا ارتكبها غ ي آية السرقة مل السارق على من تكررت منه السرقة، أو ل القطع على الإيذاء الشديد، أو غ ذلك من التأويلات ا يأباها النظم العر ، ومع ذلك قيلت هذه الاحتمالات الآية [أي آية السرقة] ودوّنت كتب مطبوعة متناولة، و يشنع عليها ـزء ا أحيط به ذلك ا قال.

<< وهذه بعض النصوص والأقوال ا فيها ما يفيد ثبوت التخ ي بع ض ه ذه ا دود:

قال الإمام فخر الدين الرازي تفس ه – ا سألة ا امسة – قال الشافعي: أغرم السارق ما سرق. وقال أبو حنيفة والثوري وأ د وإسحاق: لا مع ب القطع والغرم، فإن غرم فلا قطع، وإن قطع فلا غرم، وفصل مالك ب ا وسِر وا ُعسِر الغرامة – ساق الفخر حجج ا ذاهب، وذكر مذهب القائل بأن التوبة قبل ا د تسقط ا د وذكر حجته.

وقال ابن العر كتاب "أحكام القرآن" – ا سألة التاسعة عشر – قال أبو حنيف ة: إن شاء أغرم السارق و يقطعه، وإن شاء قطعه و يغرمه. فجعل ا يار إليه، وا يار إ ـ ا يكون ب حق ا له، والقطع السارق حق ا تعا ، فلم ـز أن ير العبد فيه.

وجاء "شرح الزيلعي" عند قول ا – ولا تمع قطع وضمان وترد العـ لو كـان قائماً – و "الكا " هذا أي عدم وجوب الضمان إذا كان بعد القطع، وإن كان قبـل القطع فإن قال ا الك أنا أضمنه يقطع عندنا، وإن قال أنا أختـار القطـع يقطـع ولا يضمن، وهذا نص صريح أن صاحب "الكا " يرى ي ا سروق منه بـ القطـع والتغر ، وهذا أبعد بكث ن يرى التخي للإمام الذي يناط به تنفيذ الأحكام والـسهر على حقوق ا تعا .

وجاء "ا غ والشرح الكب " للحنابلة : وقال الثوري وأبو حنيفـة لا تمـع الغـرم والقطع، إن غرمها قبل القطع سقط القطع، وإن قطع قبل الغرم سقط الغرم.

فلو ذهب ذاهب أخذاً من هذه النصوص إ أن الواجب الأصلي السرقة إ ا هو الغرم والقطع بدل عنه، ويكون حيث يراه الإمام مصلحة، ا كان بعيداً – وقد نسب ابن رشد كتاب "بداية ا تهد" إ الكوفي أن الواجب الأصلي عندهم هو الغرم، وأن القطـع بدل عنه.>> (انتهى)

و ا قرر الأزهر تكوين نة للتحقيق معه، وقدمت تقريراً رد الشيخ الصعيدي على تقرير اللجنة قال مسهب ختمه ذه الكلمات.

"فليشهد التاريخ بعد هذا أن السرقة ب فيها القطع أو الغرم أو ا بس على التخـي لا القطع وحده، وليشهد التاريخ أن لو " الأمر أن يتصرف العقوبات الـثلاث ـسب ظروف كل عصر، وليشهد التاريخ أ أخطئ ح قلت إن الأمـر بـالقطع وحـده للإباحة لأنه شأن الواجب ا خ ."

ن تعرض ـذا ا ـوضوع وأسيء فهمه أيضاً، الدكتور معروف الدواليـ ، وقد روى هـو نفسه قصة ذلك مقال له ـجلة "العر " (العدد 177، أغـسطس 1973، ص99-101 فقال :

<< أخـ منذ أيام بعض الأصدقاء من كبار هيئة العلماء الرياض أن الدكتور أ ـد عبيد الكبيسي، مدرس الشريعة الإسلامية ـامعة بغداد، قد نشر ـلتكم الغراء العدد 166 الصادر شهر رجب 1392 – سبتمـ (أيلول) 1972، كلمة ـت عنـوان "ا ـكم بقطع يد السارق الشريعة الإسلامية" وأنه قد جاء فيها "إن بعض البـاحثـ ، ومن هؤلاء معروف الدواليـ كتابه: "ا ـدخل إ علم أصول الفقه"، الـصفحة 321، قد ذهبوا إ جواز إلغاء السرقة أو تبديلها بعقوبة أخرى تبعاً لتغيـ الأزمان والأحوال وأن لو الأمر ا ـق تكييف عقوبة السرقة حسب الظروف وا ـقتضيات، وأن هؤلاء ومـن وافقهم على أصل جواز تغيـ الأحكام ا ـنصوص عليها إذا دعت إ تغيـ ـها مصلحة ـح ولو تعارض ذلك مع نصوص الكتاب والسنة، وأ ـم أخذوا بوقوع النسخ كدليل علـى جواز تغيـ الأحكام ا ـنصوص عليها، وأ ـم اعتـ وا عدم قطع غلمان حاطب ـا سـرقوا "تصرفاً النص وتعطيلاً للحد" أ ـى هذا الكاتب كلمته بقوله "أما وقد التـشريع الإسلامي وأكمل ا دينه، وعقوبة السرقة على حا ـا، فليس لأحد أن يدعي أنه يعلم من وجوه ا ـصلحة ما غاب عن علم ا ـ ـ ّـه ذكره، ومن شقى بادعاء ذلك اتبع هواه بغـ هدى من ا إن ا لا يهدي القوم الظا . فليسمع قوله تعا :]فَإِنْ لَم يستجِيبوا لَك فَاعلَم أَنما يتبِعونَ أَهواءَهم ومن أَضل مِمن اتبع هواه بِغيرِ هدى مِن اللهِ إِن الله لا يهدِي الْقَوم الظَالِمِ [{القصص 50}..".

<< وإنـ أبدأ الرد على ما نسبه إ كتا من نقاط أساسية مرتبة كما جـاءت كتا من أصول من فروع، مع لفت نظر الكاتب أولاً إ إنـ لست باحثاً هـذه الأمور ومبتدعاً، وإ ـا ناقلاً ومتمسكاً ـا قرره العلماء، وعاملاً بفهمهم لا ـا نسبه الكاتب الكبيسي إ من فهم ظا .

<< ومن أو هذه النقاط الأساسية زعم الكاتب بأن "من هؤلاء الباحث ومن وافقهم على أصل جواز تغير الأحكام المنصوص عليها إذا دعت إ تغيرها مصلحة، ح ولـو تعارض ذلك مع نصوص الكتاب والسنة". وهذا بهتان عظيم أبرأ منــه إ ا وأسـتنكر نسبته إ فيما كتبت وذلك بدليل ما جاء كتا من نصوص واضحة صريحة ضد هذه المفاهيم الباطلة ال كان على الكاتب تصحيحها وتصحيح ما أ م عليه من ألفاظ أحياناً وذلك بتحكيم تلك النصوص ال لا غموض فيها.

<< ومن هذه النصوص :

أولاً : إن كلما ذكرت المصلحة للعمل ا فذلك " كل مسألة يرد الشريعة نص عليها و يكن ا الشريعة أمثال تقاس عليها".

ثانياً : "أن العبرة المصلحة إ ا هو مقصود الشرع لا للأهواء، وأن كل مصلحة عِلم أ ا ليست من مقاصد الشرع كان الاعتماد عليها الاجتهاد وا الحكم باطلاً لا يلحق ا الحكم بالشرع".

ثالثاً : "النسخ لا يصح إلا من قبل الشارع نفسه.. وقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ للأحكام الشرعية حقاً خاصاً من له سلطة الاشتراع".

رابعاً : "وأما تغير ا الحكم الذي ينسخ نصه فهو عبارة عن العمل بنفس النص الثابـت، ولكن بدليل مستوحى من ظروف النص تبعاً لمصلحة زمنية.."

خامساً : "أن العمل بمبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان هو عمل اجتهادي جليل ودقيق، يتطلّب حساً مرهفاً في تلمس المصلحة للأمة ودفع المفسدة عنها، وإلا فإن إطلاق العمل به للمجتهدين يكون مدعاة لفوضى في التشريع والقضاء."

سادساً : "أن الفقهاء اختلفوا في المصلحة تجاه النصوص على أربع طوائف: الشافعية، والحنابلة، والمالكية، والغلاة في المصالح المرسلة كالطوفي." ثم قلت: "ونرى لزاماً علينا أن ننبه إلى ما في مذهب الطوفي وأمثاله من خطر الغلو في الأخذ بالمصالح المرسلة، وأن ذلك تعطيلاً للنصوص لما يبدو للمجتهد من المصلحة، ولو جاز لتعطّلت نصوص الشرائع، وسادت الفوضى في العمل بالشريعة.. ولذلك وجدنا الأئمة الأربعة مجمعين على رفض هذا الغلو."

سابعاً : "أن الإسلام لما اشتد ساعده وتوطّد سلطانه، رأى عمر رضى الله عنه حرمان المؤلّفة قلوبهم من العطاء المفروض لهم بنصوص القرآن، وليس معنى ذلك أن عمر قد أبطل أو عطل نصاً قرآنيا، ولكنه نظر إلى علّة النص لا إلى ظاهره، واعتبر إعطاء المؤلفة قلوبهم معللاً بظروف زمنية تقتضى ذلك العطاء، وتلك هي تألفهم عندما كان الإسلام ضعيفا، فلما قويت شوكة الإسلام وتغيرت الظروف الداعية للعطاء، كان من موجبات النص ومن العمل بعلّته أن يمنعوا من هذا العطاء". "ومن هذا القبيل أيضاً اجتهاد عمر رضي الله عنه عام المجاعة في وقف تنفيذ حد السرقة وهو قطع اليد، معتبراً أن السرقة ربما كان يندفع إليها السارقون بدافع الضرورة لا دافع الإجرام، وفي ذلك شبهة تحرم على الأقل، والحدود تدرأ بالشبهات". ومن المعلوم أن عمر رضي الله عنه كان أمر أولاً بقطع أيدي غلمان حاطب لما سرقوا، ثم أمر بوقف القطع.

<< ويتضح من هذه النصوص الواردة في كتابي "المدخل إلى علم أصول الفقه" إنني لم أقل قط "بجواز إلغاء عقوبة السرقة تبعاً لتغير الأزمان"، ولا قلت بالتصرف بالنص وتعطيل الحد، وإنما نقلت الحكم بوقف تنفيذ القطع عام المجاعة بعد الأمر بالقطع، وذلك لأن

ا دود تدرأ بالشبهات، و أقل قط " واز تغ النصوص أو تعطيلها إذا دعت إ ذلـك مصلحة". كما عرف ذلك عن الطو ، والفرق خط ب جواز تغ الأحكام الزمنيـة، وب الزعم واز تغي النصوص الثابتة وتعطيلها، وهذا ما رددته ردا صر اً وحذّرت منه ودعوت إ العمل ا أ ع عليه الأئمة الأربعة من رفض ذلك وعـدم جـواز الأخـذ با صلحة "إذا تعارضت مع نصوص الكتاب والسنة"، ولذلك لا وز للكاتب الأسـتاذ الكبيسي أن يأخذ فاهيمه ا غلوطة وأن يهمل نصوصه الصر ة، وأن ينسب إ ّ ظلماً ما قد صارحت بالتحذير منه، وخاصة ما نسبه إ ّ من سوء فهم ا استشهدت به من كلام ابن القيم ر ه ا ظناً منه أن استشهدت به لإسقاط النص أو للتصرف فيه وتعطيله ـ ا أبرأ إ ا منه ومن سوء فهمه.>>

ومن الكتاب ا عاصرين الذين قدموا اجتهادا موضوع السرقة الأستاذ عبد ا العلايلي كتابه "أين ا طأ" وخلاصة ما انتهى إليه موضوع ا ـدود قولـه "أن العقوبـات ا نصوصة ليست مقصودة بأعيا ا حرفياً، بل بغايا ا."

ويستطرد :

<< وليس مع هذا الرأي، أن عقوبة "القطع" السرقة، ليست هي الأصل، وأ ـا لا تطبق، بل أع أن العقوبة ا ذكورة غايتها الردع ا اسم، فكل ما أدى مؤداهـا يكـون ثابتها، وتظل هي ا د "الأقصى، الأقسى" بعد أن لا تفي الروادع الأخرى وتـستنفد، ومثلها "ا لد" موجبه. ولا أذهب أبداً مذهب التأويل ا وغل، الذي استبعدته وأسقطته من الاعتبار.. جازية تفسـ (فَاقْطَعوا) و ازية (فَاجلِدوا) مشاكلاً تفسـ الـ "أنـصر أخاك ظا اً" ا ... أي خذوا هؤلاء وهؤلاء بالوازع الرادع، الذي هو "قطـع وجلـد" ازيان، لا حسيان.

<< ولأنتقل إ تبيان رأيي، الذي ينهض على إقامة مطلق الردع مقام ا د عينه، إلا حال الإصرار، أي ا عاودة تكراراً ومراراً "فآخر الدواء الكي". وأسـتأنس ـديث: "لا صغ ة مع الإصرار، ولا كب ة مع الإستغفار، وإن ل سنده من مقال."

<< أما ا بادرة إ إنزال ا د عينه – فعدا عن أنه لا يتفق مع روح القرآن، الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام، وليس عل ا تمع موعة مشوه ، هـذا مقطوع اليد، والآخر الرجل، والآخر مفقوء الع أو مصلوم الأذن أو ـدوع الأنـف ا ... لا يتفق مع القواعد النحوية فقد ظـه جيـداً ا ـ د كتابيـه: "الكامـل" و"ا قتضب". فـالقرآن، إن السرقة أو الز ، ع بصيغة اسـم الفاعـل (الـسارق والسارقة)، (الزانية والزا)، ومعروف أن التحلية بأداة التعريف، هذا ا ـورد، علـه أقرب إ النسبة منه إ رد التلبس با ال الفعلية، فكث اً ما دلّت صيغة اسـم الفاعـل عليها، مثل طالق، فارك ا ...

<< وعليه فالتبادر، الذي هو علامة ا قيقة فيهما، مل على أنه من باب النـسبة إ السرقة والزنا، أي من غدا هذا وهذا ديدنه، ويقوي الفهم ا ذكور الآية اللاحقـة لآيـة السرقة]فَمن تاب مِن بعدِ ظُلْمِهِ وأَصلَح فَإِن الله يتوب علَيهِ إِن اللـه غَفُـور رحِـيم[. {ا ائدة 39}.. أي تترك له فرصة للاستتابة وإصلاح السلوك، وإلا كانـت مقحمـة إقحاماً ال حـكمي ولا مع ـا. ويقويه أكثر فأكثر الآيـة]فَمن اعتدى بعـد ذَلِك فَلَه عذَاب أَلِيم[. {البقرة 178}..

<< وهذا التأكيد على "البعدية" بالنص الصريح، يقطع عرق ا اع، أنه لا قطع ولا جلد ولا حد إلا بعد استتابة ونكول، وإصرار معاود للمعصية.>> (انتهى)

وقام الدكتور ا اعيل علي معتــوق، عــضو لــس الــشعب عــن دائــــرة قنــا (1977/1976)، بشيء من الاجتهاد و مشروع قانونه الذي قدمه إ ا لس بتعديل قانون العقوبات تعديلاً يصبح قتضاه قانوناً إسلامياً كاملاً إذ جاء فيه:

<< ا ادة 312 : وقد لاحظ بعض الفقهاء والباحثون أن كلمة السارق وكلمة السارقة وصفان لا فعلان والوصف لا يتحقق الشخص إلا بالتكرار فلا يقال ن ظهر منه ا ود مرة إنه جواد ولا ن وقع منه الكذب مرة أنه كذاب ولا للفاسق الذي لا يقول ا ق أو ا نافق الذي لا فى ما لا بيديه إذا صدق مرة إنه صادق أو صدوق إ ــا تقــال هــذه الأوصاف ن يتكرر منه فعلها حـ تكون ا ا له وعنوانا يعرف به. وبتطبيق هذا علــى كلمة السارق والسارقة يكون ا ستحق للقطع هو من صار هذا وصفاً له، ولا يكون ذلك إلا بتكرار الارتكاب ولا يكون بالفعل مرة واحدة فلا تقطع إلا يد السارق العائد.

<< و ا يرشح ذا الرأي ما ورد مؤخرة الآية]فَمن تاب مِن بعدِ ظُلْمِهِ وأَصلَح فَإِن الله يتوب علَيهِ إِن الله غَفُور رحِيم[. ولا تكون التوبة النصوح الغالب ن يتكرر منــه بالفعل بل إ ا تكون ن يرتكب الفعل بهالة يتوب من قريب ولذلك يقول ا تعــا]إِنما التوبةُ علَى اللهِ لِلذِين يعملُونَ السوءَ بِجهالَةٍ ثُم يتوبونَ مِن قَرِيبٍ[. فضلاً عــن أن ا خزومية ال قطع الرسول يدها قد عرف عنها أ ا معتاده السرقة فكانت لا ترد الودائع ال تودعها ولا العواري ال تستع ها وبالإضافة إ ذلك فقد روى عن عمر بن ا طاب رضى ا عنه أنه ا أراد قطع يد شاب سرق قالت له أمه "أعف عنه يا أم ا ؤمن فإن هذه أول مرة" فقال ا عمر: "إن ا أرحم من أن يكشف ستر عبده لأول مرة."

<< والواقع أن الآثار الواردة يكن فيها ما يش إ وجوب التكرار لإقامة ا ــد وأن رسول ا قطع يد رجل سارق رداء آخر وضعه مثل حرزه با سجد دون أن يــسأله أسبق منه ذلك يسبق إلا أنه يقال إن السرقة هذا ا كان و مثل هذه ا ال لا تكون إلا ن تكررت منه السرقة. فضلا عما أ ع عليه الفقهاء من القطع لأول مرة يعــرف

الف ا إلا تلك الرواية عن عمر رضى ا عنه وال يكن فيها تـصريح باشـتراط التكرار.

<< غ أن ا شروع قد أخذ ذا الرأي الذي جعل ا د السارق العائد لأنـه هـو الأقرب إ تفس لفظي السارق والسارقة وأن ا الت اللت رويتا عن الرسول كانتا من شخص عرفت أولا ا بأ ا حد العواري ولا ترد الودائع ففيها صفة الاعتـداء علـى ا ال، والثا مقتحم على مكان مقدس لا رؤ على الاقتراب منه إلا من جبلت نفـسه على الشر واستمرأت روحه ا ر ة، وذلك شأن ا عتاد. وذلك بالإضافة إ أن هذا الرأي وإن كان حديثا إلاّ أنه خلق شبهة قوية ا سندها من اللغة والتطبيق تع ا درء ا ـد على و ما درج عليه ا شروع عند كل اختلاف ب الفقهاء – فلا وز تطبيقه على من سرق لأول مرة وهذا ما نصت عليه ا ادة 311 من ا شروع بل يتع أخذه بالتعزير، أن هذا ا شروع يتعرض لوقت اعتاد فيه الكث الاعتداء على الأموال لـوهن العقوبـات ا الية وعدم جدواها الصد عن هذا النوع من ا رائم فأصبح من ا تع التدرج معهم كنوع من التربية على ا ياة الطاهرة ا ديدة وضرب من تورط السرقة للمرة الأو مع تنبيهه بأن يده ستقطع إن عاد إ السرقة فإن عاد فلا يلومن إلا نفسه وهذا التدرج له ما يسوغه فهو لا يصطدم بالنص: صر ه أو فحواه.>>

نقول لو أن السادة الذين اجتهدوا موضوع السرقة بدءاً مـن الـشيخ عبـد ا تعـال الصعيدى ح الأستاذ معتوق راجعوا تفس الآية 31 من سورة النجم]الِذين يجتِنبـونَ كَبائِر الإِثْمِ والْفَواحِش إلا اللمم[، لوجدوا فيها ما يؤيد اجتهادا م فقد جاء تفس ابن كث عن أ هريرة أن اللمة من الزنا يتوب ولا يعود وعن ا سن أنه قال اللمم مـن الزنا والسرقة أو شرب ا مر لا يعود وتكرر إيراد روايـ أ هريرة وا ـسن اللـت أورد ا ابن كث تفس الط ي وجاء تفس الط ي عن عبد ا بن عمـرو قـال اللمم ما دون الشرك.

كما جاءت هذه الروايات أيضاً   تفسـ القرط .

ولا شك أن الرسول وأبا بكر وعمر وغـ هم من الصحابة استظهروا هذه الآيـة عنـدما كانوا يلقنون ا تهم الإنكار ويدفعون عنه ا د بكل الوسائل على نقيض الفقهاء الـذين أعملوا النص دون أن يعودوا به إ   مثل هذه الآية   يث يكون حكمهم جامعاً مـا بـ نص ا كم والنص القرآ   الذي يرتفق على نص ا كم، و ذا يسقط ا د   ا   ـالات الأو ، لأن ا   تعا   سبق بالعفو عنها أو أسقطها من كبائر الآ   والفواحش.

الفصل ا امس
تعميق العقيدة قبل تطبـيق الشريعة

لا ريب أن القارئ قد تكون لديه فكرة عن الطبيعة ا اصة للشريعة نتيجة تفرعهـا مـن العقيدة وأن هذه ا قيقة هي ال تعطي الشريعة طبيعتها ا اصة ال يزها عن منظومـة القوان ال تضعها الدول الأوروبية أو غ ها، أع دون الاعتماد على أساس دي ، وال يفترض بالطبع أن تكون لّ التقدير باعتبارها القانون. ولكن هذا قلّما يتحقـق بالقـدر اللازم إذ كث اً ما لا تثق ا ماه بعض نصوص قانون ما وترى أنه قد وضِـع لغايـة خاصة وليس صلحة عامة وقد يصل امتهان القانون إ إطلاق تعب "القانون ـار" بعض الكتابات، وهذا أمر لا يتصور بالنسبة للشريعة إذ أن جذرها الدي يضفي عليهـا حصانة وقداسة ويعطي الالتزام ا طابعاً إ انياً..

ومع أن الفضل هذا كله يعود إ العقيدة إلا أن كث اً من ا فكرين الإسلامي فُتِنـوا بالشريعة وما توحي به بفضل كما ا من تكوين تمع أمثـل تنتفـي فيـه ا نازعـات وا صارعات ال زق ا تمعات الأخرى.

وشيئاً فشيئاً يتحول هذا الإعجاب إ إ ان بأ ية الشريعة.. وشيئاً فشيئاً يكـ هذا الإ ان ليطغى على العقيدة فلا تذْكَر إلا اماً، وكأن الشريعة، كم نصوصها، كن أن تـؤدي وظيفتها تكوين ا تمع الأمثل.

و ا كانت الفكرة لدى هؤلاء عن تطبيق الشريعة يأخذ صورة تقن الشريعة أي إصـدار القوان ال تبلور نصوصها مواد قانونية دف التطبيق، و ا كان إصدار القوان هـو حكر الدولة الذي لا ينازعها فيه جهاز آخر فإن أمل هؤلاء كله حور حـول تكـوين الدولة ال تصدر قوان الشريعة..

ومع أن هذا السياق من مقدمات لنتائج يبدو طبيعياً وسليماً، فالأمر ا قق أن نـصوص قوان الشريعة ما تصطحب الطبيعة الإ انية ا فإ ا لن تعد إلا نصوصاً جوفاء كـن استغلا ا و ريفها، أو على أحسن تقدير تفقد حرارة الإ ان.

وما تكن هناك عقيدة، فلن تكون هناك شريعة، وإ ا سيكون هناك نظم مدنية ثلـها القوان الوضعية.

لقد قلنا إن العقيدة هي الأصل.. ويكون طبيعياً أن يأ تعميق العقيدة قبل تطبيق الشريعة، ليس فحسب لأن هذا هو ما تقتضيه العلاقة ما ب الأصل والفرع، ولكن أيضاً لأنه هـو التطور الذي أخذه تاريخ الإسلام. فقد ظهرت العقيدة، وظلت وحدها هي الـ ثـل الإسلام طوال سنوات مكّـة، أي ثلاثة عشر عاماً من ثلاثة وعشرين عاما هـي مـدة البعثة، و يكن للإسلام طوال الفترة من حدود أو شريعة أو جهاد إلا ع تكوين النفس تكويناً إ انياً يقوم على جهاد النفس، ولو مات أحد ا سلم هذه الفترة وهو يعـب ا مر عياراً ا جوزي على ذلك الآخرة. وبعد أن انتهت هذه ا رحلة وظهر تمـع ا دينة (لأن كلمة دولة ا دينة ليست دقيقة اماً لاعتبارات عديدة أشرنا إليها مناسبات سابقة عديدة) ظهرت الشريعة.

فالترتيب الطبيعى للأمور أن تظهر العقيدة أولاً.. وتتعمق النفوس ح كـن تطبيـق الشريعة. لأن تطبيق الشريعة لابد وأن يرتكز على أساس إ ا (وهو ما تقدمه العقيدة).

إن الإ ان ضروري ولا كن الاستغناء عنه لأنه :

أ. هو الذي عل الناس تتقبل موجبات و رمات الشريعة، إذ ليس من السهل منع الناس من الاكتساب عن طريق الربا، أو البيوع الفاسدة أو الالتزام بعدم شرب ا مر أو عـدم

الانسياق مع ما وى الأنفس وكذلك الإ ان بضوابط ا كم الإسلامي ما يؤمن ـا الناس إ اناً قلبياً طوعياً.

ب. إن فهم الشريعة - ضوء العقيدة- سيحسم الاختلافات ديـد ا ـشكلات، وأولويا ا، وطرق علاجها وسلامة التطبيق وعدم الا راف و قيق التكامـل مـا بـ الشريعة والعقيدة وسيصهرها يعاً بوتقة واحدة يث تكون الثمرة (الشريعة) مرتبطة با ذر (وهو العقيدة) ومرتكزة عليه.

ج. إن الإ ان، وهو رة العقيدة، هو الذي تصر الوقت، ويوفر قـوة الـدفع اللازمـة لتحقيق التغي و ويله من إرادة إ فعل وعمل، وبقدر قوة الإ ان بقدر ما تكون قـوة الدفع، وبقدر ما تصر الوقت و قق النجاح.

فالإ ان هو الطاقة، أو الوقود ا ا ستكن النفوس والذي يؤدي تفج ه إ توليـد قوة الدفع ال بدورها ول ا طة ا رسومة من كلمات وأرقام إ وقائع وأفعال. كمـا يفعل الب ين الطائرة إذ يدفع ا للأمام بسرعة و كّنها من الارتفاع عن الأرض.

وهكذا تتضح أ ية العقيدة ال تولد الإ ان الذي يولد القوة الدافعة.

ومن هنا فإن العقيدة لازمة لأ ا هي ال توفر الإ ان أي القوة الدافعة، ولتوضيح الصورة، أي سلامة التطبيق وعدم الا راف. وكث اً ما طر للإنسان أن هذه الفكرة هي ـا لا تلف عليه اثنان، و ا تؤدي إليه البديهة والترتيب ا نطقى للأولويات، ولكن ما جعـل البعض يتحمس لأولوية الشريعة هي الفكرة ا ادعة عن قدرة "الـسلطة" علـى قيـق الإ ازات الك ى. إن السلطة كن بالفعل أن تقيم مشاريع عمرانية مثل "السد العـا " ولكنها تعجز اما عن بناء إنسان أو بثّ إ ان أو حـ إصلاح إدارة القصر العي .

وقد استهوت هذه الفكرة وضللت أذكياء الدعاة يث آمن ا ا عسكران اللذان -علـى تناقضهما- ثلان "دعوة" إلا و ا ا يئات الإسلامية، والأحزاب الاشتراكية. وقد كـان الإمام الشهيد حسن البنا ر ه ا حذراً هذه الناحية، وخلص من أن يؤخذ ا عندما قال "إن الإخوان لا يسعون للحكم ولكن ا كم هو الذي يسعى إليهم"، وكذلك تفرقته ا كيمة ما ب القوة.. والثورة، وترحيبه بالأو وعزوفه عن الثانية، وتركيزه على البنـاء النفسي والعمق العقيدى والأساليب التربوية، ولكن هذا يـستمر حـ الإخـوان ا سلم كما يوجد أصلاً لدعاة الاشتراكية وعلى رأسهم لين ، الذي جعـل هدفـه الأول هو "السلطة" وتصور أنه عن طريق السلطة كن أن يب الاشتراكية، و ا ـح الاستيلاء على السلطة عمل جاهداً بكل ما فيه من تصميم وإرادة وعبقرية لإقامـة بنـاء الاشتراكية وإرساء قواعدها، وبدا أنه ح هذا، ولكن سبع سنة من السلطة تكف لتحقيق الاشتراكية و اوت أخ اً عندما تعرضت للاختبارات، و كن القطع بأن عـشر سنوات من الرسول كانت أبقى أثراً من سبع سنة من لين وخلفائه لأن الرسول عـ أولا بتعميق العقيدة خلال ثلاثة عشرة سنة قبل أن يتقلّد سلطة. كما أن س سنة من نشاط ا معية الفابية بريطانيا لإدراج الفكر الاشتراكي بالنشر والدعوة السلمية بـ النقابات وا ماه كُلـلت بالنجاح عندما بدأ حزب العمال ثورته الاجتماعية سنة 45 عندما تقلد ا كم، وحقق أكثر ما تطلبه ا ماه من الاشتراكية. دون أن يقع سوءة السلطة أو يرتكب ما ارتكبه لين وستاا وماوتسي تونج من سـفك الـدماء أ ـاراً والقضاء على ا رية وغ ها من ا وبقات اا لوثت ا كم الاشتراكي وجعلته نقمة بدلاً من أن يكون نعمة.

وهذه التجربة ا ُرة ا كلّلة بالدماء، والآلام والفظائع إ ا كانت لإ ان لين -الذي وصل إ حد ا وس- بالسلطة -ولك أن تقول الثورة- وأ ا قـادرة علـى قيـق العقيـدة الاشتراكية، حـ أن السلطة هي سم العقائد وما أن تدخل السلطة حـ رج العقيدة.

وأنه ن أهم الأمور أن يؤمن قادة الدعوات الإسلامية أن وازع السلطان لا قيمة له ما يقم على أساس وازع القرآن، وأ م ما يقيموا بناءهم على أساس من العمق الإ ـا ، فإنه لا بد سينهار.

وما يفسر هذه النقطة -أي عقم السلطة- أنه ما يتوصل الدعاة إ إشاعة العقيدة يث تتأصل وتتعمق موعة -ح ولو كانت أولا دودة تشيع وتصبح ل تسليم من القاعدة العريضة- نقول إن يتحقق هذا فإن السلطة تصبح أيدي "أقلّية"، وعنـدما تريد هذه الأقلّية أن كم فإ ا لا د الآذان الصاغية، أو القلوب ا تجاوبة بل د الشك الذي يقترن أذهان الكث ين بالسلطة ولا د الأعوان ا ؤمنة الذين ينشرون عقيـد ا با كمة والإقناع والأسوة، وتضطر عندئذ إما أن كم بالديكتاتورية فيفسد كل شـئ فوراً، أو تلجأ إ تكوين حزب يهرع إليه ا نافقون والانتهازيون لأنه حـزب الـسلطة، فيقوم البناء على أساس هش لا يلبث أن ينهار، كما لا يفيد أن يكون لدى ا يئة حـزب قوي مؤمن ولكنه قليل العدد لأ ا ستضطر إ ا كم بديكتاتورية هذا ا زب الـذي لا يلبث أن يتآكل أو تفسده السلطة والنفوذ والب وقراطية، وهذا هو ا أزق الذي وقع فيـه لين ، و ال عبد الناصر، وما أخطأه الشهيد سيد قطب الذي يعد فكره صورة إسلامية من ا زب اللينيـ .

وما يفهمه قادة الدعوات الإسلامية ا عاصرة هو أنه ما تكن هناك قاعـدة عريـضة جم الأغلبية، مؤمنة بالشريعة، فإن أي اولة لتطبيقها لن تكون ناجحة وسـتنتهي إ الفشل وتكون ا انعكاسا ا السيئة على الدعوة الإسلامية.

فإذا كان تعميق العقيدة هو الشرط الأول لنجاح تطبيق الشريعة، فهناك مشكلة كـأداء تقابلنا. تلك ا شكلة هي..

أي عقيدة.. ؟

يبدو أن هذا سوآل لا ل له، وأن رد إيراده يث الدهشة، فنحن يكن لدينا ما نتكلم عنه إلا العقيدة وأ يتها، تأتى الآن ونقول أي عقيدة ؟

هذا يعود إ حقيقة ينفسح السياق السابق للإشارة إليها على أ يتها.

تلك ا قيقة أن فهم الإسلام كله، وليس العقيدة والشريعة بل أيضاً الروافد ا امـة مـن تفسـ وحديث وفقه السائد الآن وا سلّم به والذي تدعو إليه ا ؤسسة الدينية والذي يؤمن به ا صلحون وتنادي به الدعوات الإسلامية على اختلافها، ا تشددة وا عتدلة، بل وا لـ تفخر ا كل هؤلاء من دعاة، أو هيئات، أو أزهر أو فقهاء، هو الفهم السلفي للعقيدة.

وهو فهم تلف عن الفهم القرآ ، كما تلف عن الفهم النبوي.

إنه باختصار فهم الأسلاف...

وإذا أردنا ددات ذا الفهم لقلنا إنه يشترط :

1. إتباع ا ذاهب السنية الأربعة.

2. قبول ما تعرضه التفاسـ ا عتمدة مثل الط ي والقرط وابن كث ، ا ... واسـتمداد الأحكام منها وكذلك قبول كل "علوم القرآن" من ناسخ ومنسوخ وأسباب ا ول ا ...

3. قبول ما قرره ا دثون "علوم ا ديث"، رواية ودراية والتسليم على الأقل بـصحة أحاديث البخاري ومسلم.

4. توق السلف الصا وعدم ا ساس م واستلهامهم إن يكن الأحكـام، فعلـى سبيل الأسوة..

و الوقت الذي تعتز فيه الدعوات الإسلامية على الساحة ذا ا اث السلفى، ويؤمن به الكتاب والدعاة الإسلاميون، ويعد كل خارج على هذه الـضوابط الأربعـة شـاذاً، أو منحرفاً أو مائلاً عن ا ط ا ستقيم ويتعرض للا ام بش التهم، فـإن دعـوة الإحيـاء الإسلامي[4] ترى أن لا تقَدم إلا بعد اوزة هذه السلفية، وأن التمسك ا لن يـسمح بأي تقدم وإ ا يع ا مود وبالتا التخلف..

وهذا ما يتطلب إعادة كتابة منظومة ا عرفة الإسلامية بفروعها الثلاث التفس وا ـديث والفقه وهذا الأمر على جسامته، وعلى أنه يصدم الكث ين، فلا مفر منه.

لا الترقيع يصلح، ولا التجزيئية تصلح، ولا التدريج يـصلح. هـذه كلـها مـسكّنات وعلاجات وقتية لا تلبث أن تتبدد.

و اذا يكون لا مفر منه...؟

الرد : لأن الالتزام به يع التخلف..

وما الدليل على ذلك...؟

الدليل على ذلك واقع ا سلم ا تمسك ذا الفهم السلفي وا لتـزم بـه. فـالواقع ا تخلف ا تدهور يضعنا أمام سؤال إما أن هذا التدهور والتخلف يعود إ هذا الإسـلام الذي يلتزم به ا سلمون خاصة وإننا ده (أي التخلف) حيثما وجِد ا سلمون، الشرق

والغرب والشمال وا نوب.. وإما أن هذا الذي يؤمن به ا سلمون ليس هو الإسلام ا ق لأن الإسلام ا ق ض با سلم و ي ل م.

وهذا التحليل الأخ هو ا قيقة والصواب وأمامه لا يكون مفر..

و اذا ن عج، ونندهش، و اف، و جم... هل الذي وضع هذا التراث ملائكة نزلوا من السماء؟ هل هم أناس م عصمة ووصِفوا بالكمال دون الناس؟ أ يقل أبو حنيفة منـذ أكثر من ألف وثلثمائة عام "هم رجال.. و ن رجال"؟ أفلا ق لنا أن نقول إننا اليـوم أقدر من أسلافنا على العمل بفضل ما توافر لنا من أدوات ومعدات البحث وبفضل الثورة الثقافية ال جعلت ا عارف تنهمر كسيل جارف..؟

وإذا كان الشاعر القد قد قال :

إنا وإن أحسابنا كرمت

لسنا على الآبـاء نتـكل

نب كما كانت أوائلنا

تب ونعمل مثلما عملوا

فما أحق أن ينطبق علينا هذا القول...

ن لا س عجزاً، ولا يتملكنا خوف، بل إننا بالفعل قد وضعنا ا طوط الأولية لإعادة تأسيس منظومة ا عرفة الإسلامية وشرحنا هذا بنوع من التفـصيل كتـاب " ديـد الإسلام" و كن تلخيصه كالآ :

أولاً : إثبات أن الإسلام إ ا أنزل للإنسان وليس العكس، ذلـك أن مـشيئة ا تعـا اقتضت أن عل الإنسان خليفة له على الأرض فخلقه أحسن تقو ، وعلمه الأ ـاء وأسجد له ا لائكة وهذه وقائع ا مدلولا ا بالطبع. وحرصاً علـى هدايـة الإنـسان وتسليحه ضد الغوايات، ولدعمه عندما تعرضه أوضاع ما للإذلال والاستغلال. أنـ ـزل ا الإسـلام)لِتخرج الناس مِن الظلُماتِ إلى النورِ[ولـ)يضع عنهم إصرهم والْأَغْلَالَ الَتِي كَانت علَيهم[. فالإسلام جوهره رسالة رير والرسول حقيقته زعيم ـاه والغرض من وراء كل هذا هو الإنسان وإعداده ليكون أهلاً ا أراده ا له خليفة علـى الأرض.

وقد أثبت كتاب " ديد الإسلام" كيف أن الديانات كلها كانت هـي الـ أنقـذت ا ماه ا ستعبدة من إسار ا وت: اليهود مواجهة الفراعنة، الأرقاء وا ستضعف مواجهة روما. وأخ اً القبائل العربية ا تنازعة لتكون أمة مل الكتاب وا يزان و تكـن هناك قوة أخرى غ الأديان تعـ با ماه ولا تقوى على صـد جـ وت الأبـاطرة والفراعنة والقياصرة.

وأثبت الكتاب أن ا تمع النبوي ا دينة، وهو الوحيد الذي ثل الإسلام و سب عليه، كان تمعاً إنسانياً ع الكلمة، يوفّر الكرامة والأمن للإنسان من واقع فهم ا ـسلم وقتئذ لدينهم وأن شرعة ا ساواة كانت هي القانون الأعظم تمع ا دينة وأن سـلطة ا كومة كانت مقيدة من البداية بقبول ا ماه و النهاية ق ا مـاه تقو هـا وعز ا.. ولا يؤثر على هذا أن د كلمات "ا رية" أو "حقوق الإنسان"، لأن للأديان تعب ا ا اصة الـ تعـ ا عن هذا ا ضمون نفسه. فالـ اءة الأصلية وفكرة أن ا رام هو

ما جاء نص صريح بتحر ه القرآن قق ا رية بأوسع معانيها و الا ا، وحق "الأمـر با عروف والنهي عن ا نكر" قق التكافل الاجتماعي، وفرض الزكاة ال تؤخـذ مـن الأغنياء لتعطى للفقراء قق التكافل الاقتصادي. وكان الإنسان ا دينة عهد الرسـول آمنا سربه، لا يتصور أن يهجم عليه بوليس ويزجه السجن، فا دينة يكـن ـا بوليس و يكن فيها سجون.

ثانياً : إن هذه الفترة ال حققت "اليوتوبيا" ال ناها الفلاسفة انتهت سريعاً، ر ا جرد أن طُعِن عمر بن ا طاب، ور ا طالت شيئاً ما ولكنها انتهت اية مأساوية ومؤسفة سنة 40 هجرية عندما أحلّ معاوية بن أ سفيان ا كم العضوض لّ ا لافة الراشدة ونقل العاصمة من ا دينة إ دمشق..

من هذه اللحظة بدأت مرحلة جديدة من تاريخ الدولة الإسلامية، مرحلة حافلة بـا كم ا طلق، وإهدار كل ا قوق وا ريات ووصلت هذه ا رحلة إ قمتها القرن الثـا والثالث للهجرة – عندما بلغت ا رحلة الإم اطورية ال لا تغرب عنها الـشمس أو "لا يتجاوزها السحاب."[5]

ولا تقتصر طبيعة هذه ا رحلة على ا كم ا طلق، إذ إ ا اتسمت بظهور مِلَل ونحل شاذة، منحرفة، من آثار الوراثات القد ة ضارات الشعوب ال فتح الإسلام بلادها كما دخلها أجناس من ترك، وفارسي ، وديلم، وكرد ا ... وتأثر فِقْهها وفكرها بآثـار الفلـسفة اليونانية ومنطق أرسطو..

هذه الفترة بالذات وضع الأسلاف منظومة ا عرفة الإسلامية (لاحظ أن أ د بن حنبل ا مثل الأول للسلفية عاصر حكم ا أمون وا عتصم أي القمة ال بلغتـها الإم اطوريـة وبدأت بعدها ال ول).. و تم على الفقهاء سياسياً، وسيكولوجياً وعملياً، شاعرين أو غ شاعرين، راغب أو غ راغب ، أن تصدر أحكامهم ا يتفق مـع طبيعـة ا رحلـة

الإم اطورية للدولة وليس ا يتفق مع الأصول ال قررها القرآن وطبقها الرسول. لقـد انتهى عهد الإنسان وبدأ عهد السلطان، انتهت الأوضاع القرآنية النبوية الإنسانية وجاءت الأحكام السلطانية السلطوية ا ستبدة، وظهر هذا أحكام تأمر بطاعة الأم وإن جلـد ظهرك وغصب مالك، وتغفّل الزكاة بينما توثن الصلاة، وتصطّنع صيغة "من جهل معلوماً من الدين بالضرورة" فهو مرتد، وتقّنن دونية ا رأة وهذه كلها تناقض مع ما كان قائماً ا رحلة النبوية وا لافة الراشدة بقدر ما تتفق مع مقتضيات الدولة الإم اطورية.

ثالثاً : كشفت دعوة الإحياء عن مأخذ خط ، منظومة ا عرفة الإسـلامية دق علـى القائم عليها – ذلك هو وجود كيد قد للإسلام ظهر من أيام الرسول وعبرت عـن الآية]وقَالَ الذِين كَفَروا لا تسمعوا لِهذَا الْقُرآن والْغوا فِيهِ لَعلكُم تغلِبـونَ[. {فـصلت 26}.. و ا كان القرآن فوظاً الصدور، مثبتا الرقاع فإن اللغو فيه إ ا يكون كنا بوضع أحاديث تشكك فيه وتشوه صفحته وتتضمن أحكاماً مناقـضة لـه، وقـد قـام ا شركون وا نافقون ذا، ولكن تعرف هذه الأحاديث أو يؤخذ ا إلا مع بدايـة ا رحلة الإم اطورية ومع وضع ا فسرين تفس ا م إذ دق عليهم تبين وضعها لأن الـذين وضعوها جعلوا ا سنداً ينتهي إ عمر بن ا طاب أو عائشة أو ابن مسعود أو غ ه من الصحابة.. وكان ا دثون قد أصبحوا أسرى الإسناد وأصا م ذلك بنوع من الغفلة فضلاً عن أن هذا التشويه أو ا سخ كان يتلاءم مع طبيعة ا رحلـة الإم اطوريـة و لـّ ـا مشكلتها. ولا ا دعوة الإحياء شك أن كل الأحاديث عن الناسخ وا نسوخ وأسباب ال ول وكل ما حفلت به كتب السيوطي والزركشي عن آيات أو سور منسية أو أخطاء الآيات، يضاف إليها الأحاديث ال تقيد حرية الاعتقاد وتقرر دونية ا ـرأة.. وتـأمر بطاعة ا اكم.. كل هذا من وضع الذين أرادوا أن يلغوا القرآن، ودعوة الإحياء، دون أي تردد، تستبعدها يعاً. إننا لا نرى عملياً أثراً ذه الأحاديث عهد الرسول. لأ ـا تسلّلت واندست وبدأ الأخذ ا ا رحلة الإم اطورية للدولة الإسلامية. أما عهـد الرسول فما كانت تسمح الأوضاع الإنسانية/النبوية ا.

رابعاً : وأخ ً فقد كان لدى دعوة الإحياء الشجاعة لتعلن أن الأسلاف، مع الاعتـراف بنبوغهم وإخلاصهم وتفانيهم، فإ م ليسوا معصوم ولا كن الإدعاء بـأن كـل مـا توصلوا إليه يتحتم الأخذ به وأنه ح لو كانت هذه ا نظومة سليمة عندما وضِعت، فإ ا الآن، وبعد ألف عام من وضعها لا كن أن ابه مشكلات العصر أو قق نوعـاً مـن التعايش معه، وأن الالتزام باتباعها هو كإلزامنا أن نلبس عند رجولتنا ما كنـا نلبـسه طفولتنا.. هذا شيء مرفوض ولا كن عملياً.. خاصة إذا وضعنا تقديرنا ما اتسم بـه العصر ا ديث من سياق حثيث وثورة ا عرفة والاكتشاف والاختراع نتيجـة لثلاثـة قرون متوالية من التراكم ا عر والتواصل ما ب دول أوروبا ح النهاية بالوصول إ الإ ازات ا ذهلة ال غ ت اماً صورة الأوضاع عما كانت عليه من مائـة سـنة، دع عنك ألف عام..

وهكذا انتهت دعوة الإحياء الإسلامي إ عدم الالتزام نظومة ا عرفة الإسـلامية الـ وضعها الأسلاف وضرورة إعادة تأسيسها بطريقة تلفة.

إن دعوة الإحياء الإسلامي تأت بشيء من عندها أو من غ الإسلام لأن القـرآن – وهو عماد الإسلام – أرشدنا إ ا صادر الأخرى ال كانت من فكرهـا، ـذا فإ ـا اعتمدت القرآن.. والسنة، ولكن برؤية جديدة. الأساس الثالث الذي توصلت إليـه – وهو ا كمة – وهو ا نص عليه القرآن الكر أيضاً.

إن الرؤية ا ديدة للقرآن تستبعد التفاس كافة – من بن عباس ح سيد قطب وترى أن هذه التفاس فرضت رؤية مضلّلة للقرآن. لأ ا اعتمدت علـى أحاديـث موضـوعة أو ركيكة – فضلاً عن أن ا فسر لا كن أن يتجرد من نفسه ال ب جنبيه، ومـا تكنـه وراثات وا اهات وتيارات ثقافية ومذهبيـة وروح العـصر ا ... إن دعـوة الإحيـاء الإسلامي تقول: ارفعوا أيديكم عن القرآن.. دعوه يعبر عن نفسه بنفسه ولا تضعوا وصياً عليه أو تر انا له..

أما السنة فقد ارتأت الدعوة ضرورة ضبطها بمعايير قرآنية فأي حديث لا يخالف هـذه المعايير فيمكن أن ينسب إلى الرسول، أما ما يخالفه فلا بد فيه علة، ولا يؤخذ به لأنـه لا يعقل أن نأخذ برواية مشكوك فيها وننبذ النص القرآني المحكم والمقدس والقطعي الثبوت.

فضلاً عن أنه ليس كل ما جاء في السنة يعد تشريعاً وأن الـسنة لا تـستقل بـالتحريم والتحليل وأن ليس لها التأبيد الذي أنفرد به القرآن.

على أن دعوة الإحياء تؤمن أن القرآن والرسول هما المكونان الأساسيان اللذان يجمعـان ويوحدان أمة الإسلام على اختلاف لغاتها وأجناسها، وهي تخص الرسول بأنـه الأسـوة والقدوة والمثل الأعلى للمسلمين جميعاً..

وأخيراً فإن دعوة الإحياء الإسلامي تدفع بالحكمة لتأتي بعـد القـرآن والـسنة. لقـد استخرجتها دعوة الإحياء من آيات القرآن الكريم الذى قرنها بالكتاب في آيات عديـدة وأبرزت أن الحكمة هي الباب المفتوح للإسلام على عالم العصر.

لقد حرر هذا التأسيس المجيد القرآن من أوزار المفسرين وحـرر الـسنة مـن لوثـات الوضاعين وغفلة المحدثين، فأصبح القرآن قوة تعمل لتحقيق ثورة الكلمة. وعاد الرسـول مبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً. وفتح باب الحكمـة حـتى لا يكـون الإسلام كتلة جامدة أو صندوقاً مغلقاً ولكن سبيلاً مفتوحاً على كل الثقافـات وكـل أنحاء العالم ووضع الإنسان في صدارة هذه المنظومة باعتباره الهدف الذي من أجله جـاء الإسلام، فلم يعد الإسلام مشكلة ولكن وجدانا حياً ونشوة متجددة وإضـافة للبـشرية تستكمل بها نقص الحضارة الحديثة.

الفصل السادس

عندما ـلّ الشريعة متوشـّحة با ـرية، ومستهدفة العدل وا صـ ـلحة

لو فرضنا أن جهود الأجيال التالية الـ أشرنا إليها ـاية الفصل السابق قد ـحـ ـت اكتساب الرأي العام، فهل نأمل استعادة تلك ا ـرحلة الباهرة الـ كان أصلها وجـ ـود الرسول بشخصه، أو الـ تلاها، وكانت آثار هذا الوجود لا تـ ـزال ماثلـ ـة أذهـ ـان صحابته الذين عايشوه، وظلّ بعضهم حياً حـ ا ائة الأو للهجرة.. وهو الوقت الـ ـذي ظهر فيه "التابعون" والذين هم أقصى امتداد ـتمع ا ـدينة وإن يكن ـتمعهم خالـ ـصاً صافياً كمجتمع ا ـدينة؟

كلا، فهذه فلتة لا تعود أبداً ولا تتكرر أبداً. فقد أوى الرسول إ ربه، ولن يكون بعـ ـده رسول ولن يتكرر ـتمع يبلغ فيه احترام الشريعة أن يصر ا ـا على تطهـ ـه بالعقوبـ ـة ويبلغ فيها حرص القاضي على الإنسان أن يلقّنه الإنكار.

و ـن لا ا ـنا الأوهام أن الدعوة الـ نقدمها اليوم وسبقت إليها الإشارة الفـ ـصل السابق لإعادة تأسيس الفكر الإسلامي، لن ـد قبولاً فورياً إلا من القلّة، وأ ا سـ ـتتعرض لشتى الا ـامات والتخرصات والادعاءات.. وأنه لا بد أن ـضي وقت طويل، ـسـ سنة أو أكثر، قبل أن يصبح هذا الفكر "رأي عام" قد لا تستوعبه الأغلبيـ ـة ولكـ ـن تتقبلـ ـه الأقلية.. و ـن لا نعمل ـساب ا ـاضر ا ـاثل، ولا نعتمد على ا ـيل ا ـعاصر. ولكننا ـطو ا ـطوة الأو على مسـ ـة ألف ميل، لأننا إن ـطوها فقد لا يفعلها الآخرون، كما أننا نقدم ا ـزء النظري والأصو وندع للأجيال الآتية مهمة التطبيق.

إن قصارى ما نطمع فيه هو أن هذا التجديد ـنظومة ا ـعرفة الإسلامية، إذا قُدر له النجاح فإنه سيحقق للشريعة -فيما ـن بصدده، أي تطبيقها- أمرين:

الأول : أنه سيضفى على الشريعة مسحة من القداسة الإسلامية المستمدة مـن القـرآن الكر ، و ا ثبت عن الرسول، وما تقضي به ا كمة -وهي مسحة تلف امـاً عـن ا سحة ال أضفاها الفقه ا ذه أو فرضتها الطبيعة الإم اطورية للدولة الإسلامية علـى الشريعة كما أ ا تفوق ا سحة ال أضفاها احترام القانون ا تمع الأورو على قوانينه الوضعية.

الثا : أن شكل الشريعة سيختلف ولن يلتزم بالصورة ال يقدمها الفقه القد . بل وقـد يصل الاختلاف إ تأويل بعض النصوص إذا قضى التطور على ا ر الذي مـن أجلـه أُنزِلَت، سواء كان هذا النص من القرآن نفسه أو من السنة.

والأساس الأصو ذا هو أن أي نص جاء به الإسلام سواء القرآن أو السنة، يوضع عبثاً إ ا جاء كمة[6]، وقد كانت هذه ا كمة قائمة عندما نزل النص، ولكن ـدث أن تجِد أوضاع جديدة تنتفي منها ا كمة، وعندئذٍ ينتفي النص لأن ا كمة تـصاحب ا كم إ اباً وسلباً. وقد تنبه عمر بن ا طاب إ هذه النقطة وقت مبكر جداً، وعندما تكن الأوضاع قد تطورت التطورات ا سيمة ال وصلت إليها بعده، فقد لاحـظ أن النص القرآ عن مصارف الزكاة يتضمن)الْمؤلفَةِ قُلُوبهم[وكانت "ا كمة" فيه عندما نزل القرآن، كسب تأييد بعض القيادات القبلية للإسلام، أو على الأقلّ كف عـداءهم. ولكن الإسلام أصبح عزيزاً قوياً عهد عمر بن ا طاب و يعد اجة إ مناصـر م، و يعد شى معارضتهم و ذا انتفت ا كمة منه، و يعد م ر لإعمالـه، فأوقفـه لا تعطيلاً له، ولكن لانتفاء العلّة، وإذا وجِدت العلّة مرة ثانية.. يعاد تطبيقه.

وتضمن القرآن الكر نصوصاً عديدة عن)ما ملَكَت أيمانكُم[لأن الإسلام عندما نـزل من ألف وأربعمائة عام كان الرِق موجوداً ويعد ظاهرةٌ لا كن اهلها، وقد سلِك إزاءها مسلَكين، الأول تفريغ الرِق من أسوأ ما يتضمنه وهو الإذلال والقسوة وسوء ا عاملـة، فحذّرت وشددت أحاديث نبوية عديدة من سوء ا عاملة وضرورة أن يأكل العبد ا يأكل

سيده ويلبس ا يلبس سيده ولا يكلف ما لا يطيقه. ونفّذ هذا التوجيه بعض الـصحابة ح لا يز الناظر ب السيد وعبده لأ ما معاً يلبسان زياً واحداً، كما حـصِر الـرق أسرى قتال مع غ مسلم وجعل مص هؤلاء الأسرى -بنص القرآن-]فَإِما منا بعـد وإِما فِداءً[. وطبق الرسول هذا النص حال أسرى غزوة بدر وأسرى غـزوة هـوازن كما جعل "عتق رقبة" تكف اً عن الكث من الآثام. ولكن هذه التوجيهات النبوية والقرآنية تتابع، أولاً لغلبة الطبيعة البشرية على التوجيهات الدينية معظم ا الات وثانيـاً لأن الرق كان جزءً لا يتجزأ من نظام الانتاج وقتئذٍ، و يكن كنا الاستغناء عنه كلّيةً. وقد فشلت كل الأديان القضاء عليه وفشل دعاة الإنسانية القضاء عليه. و يكن الذي قضى عليه هو "ويل فورس" وزملاؤه بريطانيا، أو لنكولن الولايات ا تحدة، ولكن الذي قضى عليه كان ظهور الآلات البخارية ووقوع الانقلاب الصناعي. فالآلة جعلـت عمل العبد عبئاً بعد أن كان كسباً، فوجب التخلص منه وكان هذا التخلص يع ريره.

والذي يقرأ كل ما جاء القرآن عن الإنسان، وأن التفاضل يكون بالتقوى، وأن الناس يعاً سواء، "لا فضل لعر على أعجمي إلا بالتقوى" ا ... يلمس اماً ضيق القـرآن ذه الظاهرة وأنه أراد وضع اية ا عندما قال]فَإِما منا بعد وإِما فِداءً[. ولكن ا بـادئ ا وضعها ا لتطور ا تمع أرجأت ذلك.

والآن وقد ررت البشرية من هذه الوصمة، فإن كل الأحكام ا جاءت عن عبيـد أو أرقّاء، أو ملك اليم ، سواء جاءت القرآن الكر ، أو السنة أو الأحكام الفقهية، كلها تعد منتفية لأن "جسم القضية" وم رها وهو الاسترقاق يعد قائماً، ومن فلا مـ ر مطلقاً للإشارة إليه الكتب ا ديثة عن الفقه، ويصبح ا يث السخرية أن نعلّمه فيمـا يتعلم طلبة الفقه.

و اثل هذا النصوص عن "الغنيمة" و"الفيء" وفرض ا زية، فهذه كلها إ ـا سـنت لأن ا يش "ا ترف" يكن معروفاً عند نزول أحكامها، وإ ا كان ا تقاتلون يعوضون بسلب

القتلى أو أسر الأسرى. وانتهت هذه النظم مع ظهور ا يش ا ترف وتغيـر أسـاليب القتال، ولأن أساس ا واطنة يعد الدين، ولكن الأرض وهو أصلاً ا بدأ الـذي أرسـاه الرسول "صحيفة ا دينة" وسبقت إليه الإشارة.

وحرص القرآن على "الزكاة" حرصه على الصلاة، وكانت تأدية الزكاة هـي العلامـة الاجتماعية على إسلام تمع كما كانت الصلاة هي العلامة العبادية على ذلك. وعندما رفضت قبائل من العرب أداء هذه الزكاة جة أ م كانوا يؤدو ا للرسول لكي "يـصلّي عليهم" جاهلا ا ضمون الاجتماعي ا، حار م أبو بكر واعت هم مرتـدين، وكـانوا يستحقون هذا الوصف مع أ م كانوا يؤمنون با والرسول ويقيمون الصلاة، لأن رفض الزكاة كان ردة اجتماعية عن الإسلام.

وكانت الزكاة قق التكافل الاقتصادي للمجتمع الإسلامي فترة الرسول والعمرين بفضل صيل أموا ا وإنفاقها مصارفها. ولكننا لا نسمع شيئاً عن الزكاة جرد ظهور ا ُلك العضوض الذي د أن الزكاة تدعمه، وإ ا تدعم الشعب، وهو يريد ما يدعمه هو – و ذا أ إ الضرائب الـ يعرفها ا تمع الإسلامي، بل إنه أغـرق الـشعب وكبلّـه بسلسلة متوالية من الضرائب حالت دون تقدم ا تمع، وأُنسِيت الزكاة أو كادت.

أعطى الإسلام ا رأة حقوقاً كانت شجى حلق العرب. وعندما قـرر ـا نـصيباً ا اث، أخذ العرب يراجعون الرسول "كيف يورثوها وهي تتقلد ر اً و تكـسب غنيمة؟" وبسماحة الإسلام، وما منحه للمرأة من حقوق ظهرت ا رأة ا تمع، وكانت تصلّي مع الرسول وكانت ضر الغزوات لعلاج ا رحى، بل ودافع بعضهن "أُحـد" أمام الرسول بالسيف عندما فر الرجال. وقادت عائشة جيشاً إسلامياً أراد الصلح بـ علي ومعاوية، وكانت هي الـ زودت كتب ا ديث بأكثر الأحاديث صحة.

إن الآية الـ يرون أ ا قد قررت تعدد الزوجات كانت ا قيقة هبوطاً بالتعدد الـذي كان فاحشاً العرب إ أربعة عدم الترخيص به إلا ظرف معين، ومـع اشـتراط العدل. ولكن الفقهاء أغفلوا كل هذا و فظوا إلا]فَانكِحوا ما طَاب لَكُم مِن النـساءِ مثْنى وثُلَاثَ ورباع[. وجاءت هذه الآية مستهلّ سورة "النساء" الـ أنزلـت مايـة ا رأة من أفتيات الرجل. إن نص الآية]وإِنْ خِفْتم أَلا تقْسِطُوا فِي الْيتامى فَـانكِحوا مـا طَاب لَكُم مِن النساءِ مثْنى وثُلاثَ ورباع فَإِنْ خِفْتم أَلا تعدِلُوا فَواحِدةً أَو مـا ملَكَـت أَيمانكُم ذَلِك أَدنـى أَلا تعولُوا[. فتجاهل الفقهاء صـدر الآيـة الذي ينِي عليه السماح بالتعدد وهو]وإِنْ خِفْتم أَلا تقْسِطُوا فِي الْيتامى[. كما اهلوا عجزها وهو]فَإِنْ خِفْـتم أَلا تعدِلُوا فَواحِدةً أَو ما ملَكَت أَيمانكُم ذَلِك أَدنى أَلا تعولُوا[. والأمر الطلاق كذلك. فمع أن هناك نصاً صر اً على إشهاد ذوي عدل على الطلاق، ونص صريح على "ا لع" وهو حق ا رأة طلب الطلاق إلا أن هذا أُهمِلَ يث أصبح ا م الأعظم لدعاة ريـر ا رأة.

هذه ا الة، فإننا د الصورة الـ تأخذ شكلاً مناقضاً ا أخذته الأشكال السابقة الـ كانت رص على تطبيق أوضاع انتفت ا كمة منها، إذ نرى هنا إ ال أحكـام ـس ا كمة إليها.

وعندما ظهر الإسلام يكن للمرأة وجود ا تمع ا اهلي الذي كان يقـوم علـى ا رب، والشرب، وا يسر، فضلاً عن أ ا كان كن أن تصم القبيلة بالعـار إذا سـبيت وكان هذا من الأسباب الـ جعلت بعض العرب يئدون البنات. وصور القـرآن حالـة العر عندما يبلغ بولادة أنثى]وإِذَا بشر أَحدهم بِالْأُنثَى ظَـلَ وجهـه مـسودا وهـو كَظِيم(58) يتوارى مِن الْقَومِ مِن سوءِ ما بشر بِه أَيمسِكُه علَى هونٍ أَم يدسه فِي الترابِ أَلا ساءَ ما يحكُمون[. {النحل 59}.. وليس هناك ما هو أبلغ تصوير فكرة العـرب عن ا رأة من هذه الكلمات.

وجعل القرآن شهادة ا رأة الدين نصف شهادة الرجل. كما جعل مـ اث الأخـت نصف م اث الأخ. وكان الإسلام هذا يلحظ اعتبارات سليمة، منها أن ا رأة -وقـد كان حا ا على ما أشرنا إليه من الإغفال والإ ال- ما كان كن ا هذه الفتـرة أن يكون ا ما كان للرجال من معرفة ا يلابس قضية ا قوق ا ؤجلة (الدين) من ملابسات ومع ذلك فإنه يستبعدها ولكن اشترط وجود "أخرى"]فَتذَكر إِحـداهما الأُـأخرى[{البقرة 282}.. وبا ثل، فإنه عندما جعل نصيب الأخت نصف نصيب الأخ فأنه كان يلحظ أن التوريث جزء من نظام اقتصادي كان يوجب على الرجل إعالة ا رأة، سـواء كان الرجل أباً أو أخاً أو زوجاً، كما أن ا رأة عند الزواج لا تطالَب بشيء بينما يكـون على الرجل أن يدفع مهراً تأخذه ا رأة حقاً خالصاً ا. فنظام التوريث جزء من نظام أعم منه، وجاء هذا ا زء ليتفق مع بقية أجزاء هذا النظام العام و يقصد منه ا َيف على حق ا رأة، بدليل أنه يعطيها حالات عديدة من ا اث أكثر ا يعطي الرجل.

ولكن الإسلام ما كان يستطيع أن ينهض با رأة يث قق ا ما يريده دعاة الإصـلاح الاجتماعي اليوم، أي بعد مضي ألف وأربعمائة سنة من التطور.. يكن هذا طبيعيـاً، كان وضع ا رأة كما الذي قرره الإسلام عندما أنزل أفضل من وضعِها العا كله بـل كان أفضل ا كانت ا رأة أوروبا حـ القرن الرابع عشر ا يلادى الذي كـان مـن ا مكن فيه بيع ا رأة إ لترا. ولكن هذا الوضع قد يكون بعض جوانبه أقلّ ا بلغته ا رأة اليوم بعض دول العا . وتريد ا رأة اليوم -ومن حقها هذا- أن تنال مـا نالتـه أخوا ا تمعات أخرى وما كفلتها ا ا واثيق الدولية.

و يكن الإسلام إذن ليستطيع أن نح ا رأة أكثر ما منحها العهد الذي نزل، بـل إن هذه ا قوق قد تآكلت ضي الزمن ا يدلّ على أ ا كانت أكثر تقدمية ا تسمح بـه الأوضاع، ولكن الإسلام وإن وقف عند ريره ا رأة عند حد معين فإنه أعطى مفـاتيح منحها ا زيد كث من آياته. ذلك أن القرآن يصدر آياته على مـستوي : الأول هـو الواقع وهو هذه ا الة يصلح قدر ما تسمح به الأوضاع لأنه يعلم أن تغـي وتطـوير

الأوضاع له مبادئ وأصول، وا ستوى الثا هو الواجب وهنا يعطي القـرآن إشـارات تمل ا عا ا طلوبة، ويضع ا بادئ ال كن عليها إقامة الإصلاح ا طلـوب. فكـل الآيات ال تقرر ا ساواة بـ البشر وأن الأفضلية هي للتقوى وليست للنسب أو ا اه أو ا نس كن أن تكون أساساً لتحريك النصوص و رير الرقيق وإعطاء ا رأة وضع ا ساواة مع الرجـل، فضلاً عن آيـات مثل]والْمؤمِنونَ والْمؤمِنات بعضهم أَولياءُ بعضٍ يأْمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عن الْمنكَرِ ويقِيمونَ الصلَاةَ ويؤتونَ الزكَاةَ ويطِيعونَ اللـه ورسـولَه أُولَئِك سيرحمهم اللهُ إِن الله عزِيز حكِيم[{التـوبة 71}.. كن أن تكـون قاعـدة سا ة ا رأة كل النشاط العام أي "الأمر با عروف والنهي عن ا نكر". و ضوء ذلك يفْهم موقف القرآن وأنه ما كان كن أن يصدع وقت نزوله ا كن أن تنتهي إليـه الأوضاع من تقدم وانفتاح.

فإذا رأى دعاة رير ا رأة أن الأوضاع الآن اختلفت فا رأة ا ديثة خرجت للحياة العامة وأصبحت ارسة للأعمال يث يستبعد ما كان قائماً عندما نزل القـرآن مـن النكـر والإغفال. كما أن فكرة إعالة ا رأة تعد كما كانت النظام القد ، بل لقد وجدت حالات عديدة تعيل ا رأة الأسرة دون الرجل أو أ ا تستكمل هذه الإعالة من مرتبـها.. فإذا وجد أن الإبقاء على أن تكون شهاد ا نصف شهادة الرجل، وأن يكـون نـصيب الأخت نصف نصيب الأخ فيه حيف عليها فليس هناك مشكلة و كن معا ة ذلـك ضوء التكييف الذي سنعرضه.

إن هذا الفهم لطريقة القرآن سوق توجيهاته وما تتصف به من "ديناميكيـة" ومرونـة وإ اء للمستقبل جعل بعض الفقهاء القدامى ينظرون إ "مقاصد الشريعة" وراء النصوص كما الشاط . ونرى هذا الفهم يزداد وضوحاً و ديداً كلام العز بن عبد الـسلام الذي قرر: "ما أمر ا تعا بشيء إلا وفيه مصلحة، عاجلة أو آجله أو كلا ا، وما ى عن شيء إلا وفيه مفسدة عاجلة أو آجله أو كلا ا".

كما يلاحظ: "ولا تعرف مصا الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع وتعرف مـصا الـدنيا ومفاسدها بالتجارب والعادات".

إن إ اح العز بن عبد السلام على جلب ا صا ودرء ا فاسد، دفع بالقضية إ الأمـام يث دد غرض الشريعة و تواها على يدي م الدين الطو وابن القيم.

أما الطو وهو م الدين الطو ، الفقيه ا نبلي، فقد جاء بدأ صـارم قـضى علـى الأسلوب ا راوغ الذي عا به الفقه السلفي ا صلحة وكان يفتات عليها ويضيق ا كأن يقول إن الشرع يأخذ با صلحة يعود ليقول إن ا صلحة ا قيقية هي الشرع!

فتح الطو هذا الباب ا وارب على مصراعيه وأعلنها مدوية صر ة "أن ا ـصلحة هـي ا قصد الأ ى للشارع و ب الأخذ ا إذا حدث تعارض ما ب ا صلحة والنص. لا من باب الافتيات على النص، ولكن من باب تأويله ولا يقال إن الشرع أعلـم ـصا هم فلتؤخذ من أدلّته لأننا قررنا أن رعاية ا صلحة من خصائص الشرع وهي أقواها وأخصها فنقدمها صيل ا صا "..

الطو د ا عا ة الصر ة ا ذرية لقضية ا صلحة و د الإقامة الأصولية ـا علـى أسس شرعية لأنه انتهى إ مبدئه عن طريق تفسه ه ديث "لا ضرر ولا ضرار"، ولكن هذا أثار ثائرة الفقهاء منذ أن قا ا حـ ألف عام بعدها تقريباً..

عندما أبدع الفقيه الا يطا بنثام (Bentham) فكرة ا نفعة (utility) وجعل ا دف "أكـ منفعة لأكثر عدد" وجد أنصاراً يدعمون مذهبه أما الطو فعندما نادى با ـصلحة فإن ا ها له يكونوا من أبناء عصره فحسب، ولكن كل الفقهاء العصر ا ديث بلا استثناء.

أما الإمام بن القيم ا وزية فإنه يقرر أن الشريعة هي العدل، وأكّد ذلك مناسبتـ . و ا ناسبة الأو قال أن ا أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات ا ق وقامت أدلّة العقل وأسفر صـبحه بأي طريق كانت فُثم شرع الدين ودينه ورضاه وأمره، وا تعا صر طرق العـدل وأدلته وإماراته نوع واحد وأبطل غ ه من الطرق الـ هي أقوى منه. وأدلّ وأظهر بل بين ا شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة ا ق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرِج ا ا ق ومعرفة العدل وجب ا كم وجبها و قتضاها.

والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذا ا وإ ا ا راد غايا ا الـ هي ا قاصد، ولكن نبه ـا شرعه من الطرق على أسبا ا وأمثا ا ولن د طريقا من الطرق ا ثبتة للحـق إلا وهـي شرعة وسبيل للدلالة عليها.[7]

و ا ناسبة الثانية، قال ت عنوان "بناء الشريعة على مصا العباد ا عاش وا عاد"..
"فإن الشريعة بناها وأساسها على ا كم ومصا العباد ا عاش وا عاد، وهي عدل كلها ور ة كلها ومصا كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إ ا ور وعن الر ة إ ضدها وعن ا صلحة إ ا فسدة وعن ا كمة إ العبث فليست من الـشريعة وإن أُدخِلَت فيها بالتأويل."[8]

إن ابن القيم بعد أن يقيم الشريعة على العدل فإنه رج منها ما دخل فيها بطريقة التأويل إذا كان الفاً للعدل، كما يدخل فيها ما تذكره الشريعة على وجه التحديد إذا كـان يؤدي إ العدل لأن "الطرق" لا تراد لذا ا وإ ا ا راد غايا ا الـ هي ا قاصد. ومقـصد ا قاصد هو العدل.

هذا مبدأ أصيل وقد وصل مع ابن القيم إ أعمق أعماق الـشريعة حيـث جوهرهـا.. فأظهره ونبه عليه..

و ا يستحق التنويه أن هذه النبذة السابقة جاءت ت عنوان "فصل تغـيـ الفتـوى واختلافها سب تغ الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"، وهذا مبـدأ ثـل ا رونة والتكيف مع الأوضاع ا يدخل صميم التجديد.

هؤلاء ثلاثة من كبار الفقهاء انتبهوا وسط تلال الكتابات والنقول الفقهية ا ذهبية الـ أخذت بالتفاصيل وانساقت إ الأعراف والتقاليد واستخذت أمام نظم ا كم ال كانت تقنن الظلم والاستبداد. وكما لاحظنا كتابنا " ديد الإسلام" فإن لفتا م تلك ضاعت وسط التنبج والأعراف والتيار السائد، ولكنها كشفت عن هذا ا انب الأصو ا ام – ألا وهو أن الشريعة تدور بـ أمرين -لا اوز ا- ا العدل وا صلحة.

ولدينا ما هو أعظم م لة ا ذهب إليه هؤلاء الفقهاء الثلاثة، وما كن أن يكـون قـد استأنسوا به فيما ذهبوا إليه. ذلك هو النص القرآ ا تكرر عن أن "الدين هو ا ق" أو أن مضمون القرآن هو ا ق، وأن مضمون]ما أنزلَ الله[هو ا ق..

وتكرر هذا ا ع آيات عديدة نشـ إ بعضها :]إنا أَرسلْناك بِالْحق بشِ ا ونذِيرا ولا تسأَلُ عن أَصحابِ الْجحِيمِ[. {البقرة 119}..]كَانَ الناس أُمةً واحِدةً فَبعثَ الله النبِيِ مبشِرِين ومنذِرِين وأَنزلَ معهم الْكِتاب بِالْحق لِيحكُم بين الناسِ فِيما اختلَفُوا فِيـهِ ومـا اختلَف فِيهِ إِلا الذِين أُوتوه مِن بعدِ ما جاءَتهم الْبينات بغيا بينهم فَهدى الله الذِين آمنـوا لِما اختلَفُوا فِيهِ مِن الْحق بِإِذْنِهِ والله يهدِي من يشاءُ إِلَى صِـراطٍ مـستقِيمٍ[. {البقـرة 213}..]إِنا أَنزلْنا إِلَيك الْكِتاب بِالْحق لِتحكُم بين الناسِ بِمـا أَراك اللـه ولا تكُـن لِلْخائِنِ خصِيما[. {النساء 105}..]هو الذِي أَرسلَ رسولَه بِالْهدى ودِيـنِ الْحـق لِيظْهِره علَى الدينِ كُلِهِ ولَو كَرِه الْمشرِكُونَ[. {التوبة 33}..]قُلْ يا أَيها النـاس قَـد جاءَكُم الْحق مِن ربكُم فَمن اهتدى فَإِنما يهتدِي لِنفْسِهِ ومن ضل فَإِنما يضِل علَيها ومـا أَنا علَيكُم بِوكِيلٍ[. {يونس 108}..]إِنا أَنزلْنا علَيك الْكِتاب لِلناسِ بِالْحق فَمن اهتدى

فَلِنفْسِهِ ومن ضل فَإِنما يضِل عليْها وما أنت عليْهم بِوكِيلٍ[. {الزمر 41}..]الله الذِي أنزلَ الْكِتاب بِالْحق والْمِيزانَ وما يدرِيك لَعل الساعةَ قَرِيب[. {الشورى 7}..

ويزيد ا ع وضوحاً عندما يتحدث عن أن ا كم ب الناس إ ا يكون بـ الكتـاب أو]بِما أنزلَ الله[وقد يزيد الوضوح عندما يقرن بـ الكتاب، أو ا ق با يزان، أو عندمـا يذكر العدل صراحـة باعتباره وسيلة ا كـم]وإِذَا حكَمتم بين النـاسِ أَنْ تحكُمـوا بِالْعدلِ[. {النساء 58}.. وهي الآية ال تزين قاعات ا اكم مصر]وأَنزلْنـا معهـم الْكِتاب والْمِيزانَ لِيقُوم الناس بِالْقِسطِ[. {ا ديد 25}..

إن استقراء هذه الآيات توضح لنا أن القرآن الكر إ ا ثل ا ق – وبالطبع فهذا يسري على]ما أنزلَ الله[، كما وضحت الآيات أن هذا ا ق هو الذي كم ب الناس، وعندما يراد تطبيق ا ق وجعله أداة للفصل ب الناس فإنه يتحول إ "العدل" لأن العـدل هـو إعطاء كل ذي حق حقّه، ويؤكد القرآن هذا ا ع وينص عليه صراحة عنـدما يـذكر "العدل" -وهو ما كم به ب الناس- أو أن يذكر "ا يزان" -رمز العدل جنباً إ جنب الكتاب.

ولكن هناك جانباً جديداً يلزم ليته، لأن هذا ا انب ثل شرطاً ضرورياً لإمكان قيق العدل. وبدونه فإن العدل يهدر اماً، ولا د سبيله للتطبيق. ومثل هذا ينطبق عليه أن ما لا يتحقق الواجب إلا به، فإنه يعد من الواجب نفسه.

هذا ا انب هو ا رية...

و كتابنا "نظرية العدل الفكر الإسلامي و الفكر الأورو " لاحظنا أن العـدل يكن من القِيم ا اكمة ا ضارة الأوروبية ال قامت على قيم ا رية والقوة.. كمـا

لاحظنا أن العدل يكاد يكون القيمة الأعظم بـ قِيم الإسلام يث يكاد يكون العدل هو الطابع الرئيسي، ولو كان للأديان "بصمة" لكان العدل هو بصمة الإسلام.

وتضافرت قيمتا ا رية والقوة لدفع ا تمع الأورو لأن ق القوة كل شيء و ح له مناخ ا رية بأن ق ذلك، فاستهدف القوة ا سم و سبيل ذلك تقبل، بل نظّـم ا صارعة ا رة وا لاكمة الطليقة والعدو والسباحة و ل الأثقال ا ... وحقـق القـوة السياسية فكان هدف الدولة من أثينا حـ روما حـ ا رحلة الاستعمارية هو قتال الدول الأخرى والاستحواز على أرضها وخ ا ا، وحقق قوة العقل وبفضله استطاع أن يستغلّ قوى الطبيعة، وأن يفتح له العلم أسرار "الطاقة" و ذا وصل إ الصناعة الآلية ال كانت انقلاباً تاريخ طرق الإنتاج تطرق حـ وصل إ الذرة، كما ح مناخ ا رية بـأن يتوصل ا تمع إ إشباع أهواء النفوس وما تشتهيه من صور عديدة للاسـتمتاع، كمـا مكّنت ا رية أصحاب العقول من التفكـ ا طلق ا ...

باختصار حقّقت أوروبا إ ازا ا العظيمة ال يزها عن كل ا ضارات الأخرى و علها تفوقها بفضل ا رية.

ولكن ا يكن العدل من القِيم ا اكمة، فإن ا رية الطليقة ورغبة القوة مكّنتا الأقوياء من سحق الضعفاء، والأغنياء من استغلال الفقراء، وظلت هذه الـسوءة ـا اتـصفت ا ضارة الأوروبية حقبة من حيا ا.

ولكن ا رية الوقت الذي حت للأقوياء بأن يتوصلوا إ الوسائل ال قـق ـم "القوة" فأ ا حت للضعفاء بأن يتوصلوا إ الوسائل ال قق م القوة أيضاً. ووصلوا إ ذلك بالفعل بعد تضحيات عديدة و ارب فاشلة. وبعد أن استهلك الاستغلال ثلاثة أو أربعة أجيال من العمال، استطاع العمال أن يكونوا النقابات ال توصـلت -بـشق الأنفس وبفضل الإبداع- أن يكبح العمال اح الرأ الية ا ـستقلة، وأن لـسوا إ

جانب الرأ الي على مائدة "ا فاوضة ا ماعية" ليضعوا شروط العمل وساعاته وأجوره والأمن الصناعي ا ...

بل حقّقت م ا رية أن يكونوا حزب العمال، فاستطاع هذا ا زب بعد نصف قرن من الكفاح أن يسقِط تشرشل ا نتصر، ويتولّى هذا ا كم سـنة 1945 وأن يكـون أول حكومة للرعاية.

هنا د أن ا رية، وإن حت حيناً من الدهر للأقوياء باستغلال الضعفاء، فإ ا أتاحـت الفرصة للضعفاء بأن يتحدوا وأن يعوضوا ضعفهم كأفراد بقو م كجماعـة وأن ينـالوا الإنتصاف.

وفعل النساء كما فعل العمال، فقد جرد م حكومة الرجال من حق التـصويت، فـألّفن ا معيات ال تطالب بذلك و ا أصمت ا كومة آذا ا أن إ صور من العنف ح ِنلْن أخ اً حقّهن.

بل لقد وصف الكتاب وصفاً مسهباً كيف أن ارة الأسطول ال يطا الـذين كـانوا روم من كل ا قوق وكانت مرتبا م الضئيلة تتأخر شهوراً. وكانت العقوبات هـي ا لد بسوط ذي ان شعب و يكن م أمام ضباطهم إلا التسليم. كيف "أضرب" ارة الأسطول، وكيف دوا الإم يالية الرهيبة ال كانت دول العـا ـشاها، وكيـف استطاعوا النهاية أن يظفروا طالبهم.

إن ا رية ال مكّنت الأقوياء من الاستغلال، مكّنت الضعفاء من التكتل والتنظـيم وأن يكتسبوا القوة وأن يظفروا بالإنتصاف.

يكن العدل من قِيم ا ضارة الأوروبية، ولكن ا رية مكّنت الذين يريدونـه مـن أن يصلوا إليه، وأن يأخذوه غصباً ويفرضوه فرضاً.

ولننظر الآن حال ا تمع الإسلامي. فمع أن العدل هو القيمة ا اكمـة الإسـلام، فا فارقة ا زنة أن العدل يتحقق ا تمع الإسلامي باستثناء فتـرة النبـوة وعهـد العمرين..

كيف حدث هذا ؟

حدث لأن ا تمع الإسلامي يظفر با رية، وبالذات حرية الفكر والاعتقاد. وبدأ هـذا من سنة 40 هجرية حـ آخر ا لافة.

إن هذا الاستشهاد من كتاب "نظرية العدل الفكـر الإسـلامي والأورو " لا يعـد استطراداً. إنه صميم ا وضوع، بل إنه يكشف عن سر ا فارقة ا أساوية ألا وهي عدم قيق العدل تمع جعل قرآنه العدل هو أوجب الواجبات.

من هنا، فإن أي حديث عن العدل -الذي هو روح الشريعة- لا يكون له معـ مـا يصطَحب با رية، فعدم وجود ا رية لن عل العدل حقيقة، ولكن يظل نصاً.

من هنا تعد ا رية شرطاً رئيسياً ولا مناص عنه، ولا بديل له لإمكان قيـق الـشريعة. وبدون هذه ا رية فإن كل حديث عن العدل، أو الشريعة، هو رد عبث وكلام أجوف.

إن الفقهاء عندما ابتدعوا حد الردة، وعندما صاغوا مقولتهم الشه ة الشنيعة "من جحـد معلوماً من الدين بالضرورة" فقد أرتد، إ ا شلّوا حرية الفكر ختلف التعلات وهي القوة الوحيدة ال كان كن أن قق العدل و ذا حققوا للحكم الإم اطوري، ا تسمى باسم

ا لافة، حلمه البقاء والاستمرار. وأوقفوا حركة التقدم. وكان حد الـ ردة، ومقولـ ة الفقهاء "كل من جحد معلوما من الدين ا ..." هي أكـ جر ة اقْترِفَت حق الإسلام، وجاءت من يد فقهائه أنفسهم وهم سبون أ م يدافعون عن الإسلام حـ أ م قاموا ا لا كن لأشد أعدائه القيام به.

إن الدعوة للحرية القرآن و عمل الرسول لا تقلّ قداسة عن الدعوة للعدل، فإذا قيل وما سندك على لزوم ا رية الإسلام قلت أن القرآن الكر قرر أعلى مرتبة للحريـ ة، وهي حرية الاعتقاد آيات تكاد تنطق ا جر وتفهم البقر]فَمال هؤلاءِ الْقَومِ لا يكَادونَ يفْقَهونَ حدِيثًا[. {النساء 78}.. وأن الرسول طبق حياته هذا ا بدأ ا قدس فلم يتابع عدداً كب اً أرتد عن الإسلام بأي عقوبة بل رفض اولة أحد الأنصار ث أبنائـ ه عـ ن اعتناق النصرانية قائلاً "يا رسول ا أدع ولداى يدخلون النار". فلم يقل له الرسـ ول إلا الآية]لا إِكْراه فِي الدينِ قَد تبين الرشد مِن الغي[[9].

إن ا ق والعدل تكرر مراراً القرآن، و ا ا قيقة وجهان لعملة واحدة.. لأن العدل لا كن أن يتحقق ويصان ويدافَع عنه إلا عندما تتوافر ا رية، وهذه ا ريـ ة لا ـ ص ا فكرين وحدهم لأ ا أمر الشعب كله، أمر حاضره ومستقبله، وهي ص أيضاً الشريعة وتعد شرطاً لا غناء عنه ولا بديل له لتحقيق الشريعة..

إن الصورة ا ستظهر ا الشريعة، بعد التأسيس ا ديد نظومة ا عرفة الإسلامية ستكون تلفة اماً عن الصورة ا ت زها ا راجع ا ذهبية ا قررة لأ ا:

أولاً : ستعت أن تقرير ا رية، وبوجه خاص حرية الفكر والتعب ا فيه مـ ن تأسـ يس للأحزاب والنقابات وا يئات وا معيات والصحافة، جزءً لا يتجزأ من الـ شريعة، أو أن ذلك هو الآلية ا كن أن نطهر ا الشريعة.

وثانيا : لأن الشريعة لن تأخذ التفسـ ا ـر للنصوص، ولكنـها سـتفهمها ضـوء مقصدين ا العدل وا صلحة، وهو ما قرره النا ـون من الفقهاء وما تقضي بـه الآيـات القرآنية والأحاديث النبوية.

وهذا التأسيس ا ـديد يقوم أساس صلب من آيات القرآن وأحاديث الرسول وأقـوال أ بكر وعمر بن ا طاب حـ لا كن لأحد أن يطعن "أصولية" هذا التكييف..

وعندما ستظهر الشريعة متوشِحة با ـرية، ومستهدفةً العدل وا صلحة فلن تكون هناك مشكلة وسيمكن تطبيق الشريعة وستظفر با ُسنيين: قداسة الدين ومصلحة الدنيا..

ا وامش

[1] لشرح هذه الفكرة أنظر ديد الإسلام – ال البنا. الصفحات 189-199 (دار الفكر الإسلامي).

[2] انظر " و فقه جديد"، ال البنا، ا زء الثالث، ص107، (دار الفكر الإسلامي).

[3] للتحقيق والاستزادة انظر ا زء الثالث من كتاب " و فقه جديد" فـصل ا ـدود ا فترى عليها ص89-141.

[4] عرفة دعوة الإحياء الإسلامى إقرأ "دعوة الإحياء الإسلامي تعرض نفـسها علـى القبائل – فهل من مدكر؟" دار الفكر الإسلامي، 2005.

[5] إشارة إ كلمة ا ليفة هارون الرشيد إ سحابة عابرة "اذه حيث شئت فسيأتي خراجك".

[6] ن نؤثر تعب "حكمة" على كلمة "علّـة" الفقهـية، لأن الفقهاء قيـدوا العلّـة بضوابط ضيقت عليها، و ن نؤثر ا كمة ا رنة ال تتجاوب مع التطور، ومع ا صلحة.

[7] "اعلام ا وقع " لابن القيم، طبعة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ج4 ص373.

[8] ا رجع السابق ج3 ص3.

[9] إقرأ عن هذه ا الة وغ ها رسالتنا ا وجزة "حرية الفكر والاعتقـاد الإسـلام"، مؤسسة فوزية و ال البنا للثقافة والإعلام الإسلامي. وهذه الرسالة هي إحـدى سـبع رسائل كتبناها عن هذا ا وضوع وجمعت كتاب باسم "حرية الفكـر والاعتقـاد". ونتيجة هودنا ا تصلة على مدار عشرين عاماً أو أكثر وإثارتنا ذه القـضية ا افـل الدولية، تراجع الأزهر على مضض عن هذا ا بدأ، ولكنه سك بان ا رتد "يستتاب أبداً" وهو حل فظ للأزهر ماء وجهه ويستبقى له أيضاً سلطة "الاستتابة" فكأنك يا أبو زيـد ما غزيت !!!